XVI. Jahrgang 1899.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

(bisherige Theologische Zeitschrift aus der Schweiz)

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* — M. 6. für's *Ausland.*

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1899.

Inhalts-Verzeichnis.

P D. Hess, Aus dem Briefwechsel zwischen Antistes Joh. Jakob Hess und Kaplan Ignaz Romer 1 65
Fr. Meili, Zur Charakteristik des Königs Ahab 17
G. Schönholzer, Die Auferstehung 24 75
P. Pflüger, Moritz v. Egydi 33
K. Linder, Zur Komposition des Buches Hiob 41
Hadorn, Der geschichtliche Christus 50 85
Preisausschreiben der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem 64
O. Pfister, Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu 97 186 193
G. Linder, Der Bericht über das Apostelkonzil nach neuer Leseweise 116
H. Kutter, Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre . . 129
H. Schachenmann, Formale Grundsätze der Textwahl 156
P. Pflüger, Themapredigten 202
V. Ryssel, Agnes Smith Lewis und Margaret Dunlop Gibson 210
R. Lindenmann, Ist die Verfluchung des Feigenbaumes elne symbolische Handlung oder eine symbolische Erzählung? 228
Franz Studer, Der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit, sein Werden und Wirken (1883—1899) 238
Kirchenchronik 120 186 249
Bücherschau 59 127 188 250

Aus dem Briefwechsel zwischen Antistes Joh. Jakob Hess und Kaplan Ignaz Romer.

Von Pfr. *P. D. Hess* in Fällanden, Kt. Zürich.

Während Antistes Joh. Jakob Hess (1741—1828) als hochgeschätzter biblischer Schriftsteller und Prediger wie als einer der verdientesten Vorsteher der zürcherischen Kirche weit über sein Vaterland hinaus wohl bekannt ist, gehört der Name Ignaz Romer schon lange zu den verschollenen. Die zwei theologischen Schriften, die er herausgegeben hat, sind auch bei seinen Lebzeiten wenig beachtet worden, und seine äussere Lebensstellung ist stets eine bescheidene geblieben.

Wenn ich im Folgenden dennoch Mitteilungen aus dem bis dahin ganz verborgen und unbenützt gebliebenen Briefwechsel der Beiden im Korrespondenz-Nachlass des sel. Antist. Hess machen möchte, so geschieht es, weil derselbe in psychologischer und geschichtlicher Hinsicht gerade für Theologen von nicht geringem Interesse ist.

In Ignaz Romer begegnet uns ein reichbegabter Wahrheitsfreund, der Jahre lang als römischer Priester mit zerrissenem Herzen und in fortwährender stiller Opposition gegen Rom seines Amtes wartete, in seiner Gewissensnot einen reformirten Pfarrer zu seinem Beichtvater machte, seinem verhassten Amt entfliehend, aufs Ungewisse nach Nordamerika reiste und dort endlich durch eine einfache Näherin aus seinem Deismus zum christlichen Glauben und zwar zur methodistischen Kirche geführt wurde. Antistes Hess aber erfreut uns auch in diesem Briefwechsel durch die ihm eigene köstliche Harmonie von Glaube, Liebe und Hoffnung.

Im Ganzen liegen mir nur 14 Briefe von Romer an Hess und die Kopien von 2 Briefen des letztern an den erstern vor, sie sind aber so reichhaltig (einige enthalten 20—36 eng beschriebene Quartseiten) dass sie zur Gewinnung eines anschaulichen Bildes vollständig ausreichen, und nur in ihren bemerkenswertesten Abschnitten wörtlich wiedergegeben werden können.

Es war im Sommer 1792, dass bei dem damaligen Diakon Hess am Fraumünster in Zürich ein kathol. Priester vorsprach

und sich als Deutschordenspriester Ignaz Romer, Kaplan in Bisslingen (an der Schaffhausergrenze bei Lohn), vorstellte. Er führte sich mit einem kleineren Anliegen ein, kam dann aber bald auf die Hauptsache zu reden, d. h. er bat Hess für einen Freund, in Wirklichkeit aber für sich selbst, um guten Rat, ob der mit seiner Kirche innerlich ganz Zerfallene ohne allzustarke Gewissensbisse sein Priesteramt noch weiter ausüben dürfe. Er übergab ihm schriftlich eine kurze Darlegung der Grundsätze und Verhältnisse des Betreffenden.

Hier mag eingeschaltet werden, dass die Frage von dieser Seite für Hess nichts besonders Befremdendes hatte, denn er war durch seine Schriften, besonders das Leben Jesu, bereits der Vertrauensmann vieler Katholiken geworden und stand damals mit vielen von ihnen, Priestern und Laien, Äbten und Professoren in reger freundschaftlicher Korrespondenz und persönlichem Verkehr.

Seinem Besuche liess der damals 44jährige Romer am 2. Juli 1792 einen ausführlichen Brief folgen, den ich möglichst vollständig mitteile, weil er sowohl über den Ausgang jenes Besuches als über Romer selbst alles enthält, was zur Orientirung erforderlich ist.

Romer beginnt: „Es wird Euer Hochwürden eben nicht sonderlich schwer gewesen seyn, bei dem neulichen Besuch . . . die Person meines vorgegebenen Freundes zu deschiffriren. Ich finde mich in dem Vertrauen, das ich auf Ew. Hochwürden setzte, nun so gestärkt, dass ich weiter kein Bedenken mehr trage, mich nun freyer zu erklären . . .

„In mir selbst nämlich haben Ew. Hochwürden die Person meines Freundes schon gesehen. Ich fand mich genötigt, bei meinem Vortrag mich dieser kleinen Wendung zu bedienen, um mir für allen Fall eine Retirade offen zu halten . . . Ohnedem wusste ich ausser mir selbst keinen Freund, dem ich das anvertrauen könnte, was ich Ew. Hochwürden anvertraut habe.

„Ich bin der Sohn eines mittelmässig bemittelten Bauersmanns von Dingelsdorf am Bodensee (gegenüber Überlingen.) Ein Familienstipendium veranlasste meinen Vater, mich als das älteste von seinen 8 Kindern sehr zeitlich dem Studiren zu widmen. Er machte hiebei die bei unsrer Kirche, sonderlich unter Bauersleuten sehr gewöhnliche Spekulation und hoffte so mit mir und durch mich 2—3 von seinen Kindern zumal und wohl zu versorgen . . . Nach vollendetem cursu philosophico . . . erklärte ich mich ganz frei, dass ich für den geistlichen Stand nicht die min-

deste Neigung fühle, im Gegenteil mich höchst unglücklich schätze, wenn ich solchen Stand zu ergreifen mich genötigt sehen sollte."

Die Thränen der Eltern noch mehr als ihre Drohungen veranlassten ihn schliesslich zu widerwilligem Nachgeben. Er ward geistlich und noch 13 Monate vor Erreichung des kanonischen Alters zum Priester geweiht.

„An Versorgung fehlte es nicht. In der Person des Freiherrn v. Reutner, nunmehrigen Landkommenthuren zu Altshausen, fand ich einen mir auch bis auf diese Stunde sehr geneigt gebliebenen Gönner. Diesem Herrn zu lieb liess ich mich auch einige Jahre nachhin in seinen, nämlich den deutschen Orden aufnehmen. Diese Verbindung geschieht zwar durch feierliche Ablegung der bekannten Gelübde. Es ist aber bekanntermassen weder den Rittern noch den Priestern jemals Ernst, dieselben zu halten und, einige Dummköpfe ausgenommen, halten die übrigen, nachdem der Orden ganz seinen Zweck verloren, das ganze für ein blosses Zeremoniell und für einen Weg zu einer Versorgung. . . . Wir Ordenspriester führen übrigens ganz die Lebensart der Weltpriester, nnd die Ritter pflegen im Scherz zu sagen, wir seien nur darum beim Orden, damit wir für sie die Gelübde halten. So kam ich dann bald auf eine der besten Pfarreien (Mördingen i. B.), deren mehrere diesem Orden einverleibt sind.

„Im Anfang meines geistlichen Standes war mir übrigens sehr ernst, die auf mich genommenen Pflichten zu erfüllen. Bald aber wurde ich mit den Schriften unsrer Philosophen, besonders Voltaire, Rousseau, Bayle, bekannt. Bei meinem theologischen Kursus malte man mir das Christentum und vorzüglich das katholische so fest gegründet vor, dass ich eben hiedurch um so viel mehr Lust bekam, was denn diesen berühmten Bekämpfern desselben den Kopf wohl so verrückt haben müsse. Allein ich fand bald, dass diese Männer wohl noch eine grössere Portion gesunden Menschenverstand in ihren Köpfen bewahren müssten, als meine HH. Professoren Theologiä in den ihrigen. Kurz, meine Theologie hielt nicht Stand. Ich nahm die Bibel ganz allein und bloss für mich, um der Wahrheit auf den Grund zu kommen. Ein Freund von mir liess sich zugleich auf die gleiche Arbeit ein. Wir hatten immer einer dem andern viele Zweifel vorzutragen, aber keiner konnte sie lösen. Mein Freund hatte keine Philosophen gelesen. Schüchternheit allein hielt ihn bei seinem theol. Sistem zurück und nicht mehr Überzeugung. Ich war weiter vor oder — hinter sich gekommen. Rousseau schien mir ganz recht zu haben, dasjenige, was ich zu wissen nötig hätte, könne unmöglich in Büchern verschlossen sein. — — — Auch

das von Ew. Hochwürden so schön geschriebene Leben Jesu war mit unter den Schriften, die wir um Hülfe anrufeten. Die feinen Wendungen, der gute Zusammenhang, die gemässigte Denkungsart, die hervorleuchtende Herzensgüte des Schriftstellers gefielen uns sehr wohl; wir fanden uns mit Liebkosungen eingenommen, aber ein allzustrenger Hüter verstattete der Überzeugung den Eingang nicht. Angenehm muss es sich niemand vorstellen, so verlassen und hilflos in dem Meer der Ungewissheit herumzuschwimmen mit der Gefahr, alle Augenblicke ersäuft zu werden. Ich suchte also meine Gedanken endlich zu ordnen und wusste mir anders hiebei nicht zu helfen, als dass ich das Gewisse von dem Ungewissen absönderte und mit Hintanlegung der Bücher den Gang und die Stimme der Natur mehr beobachtete. Und so kam ich auf jenes kurze und simple Sistem, das ich Ew. Hochwürden neulich mitteilte. Sie sind der erste, dem ich mich ganz eröffnet habe; denn ich habe nur für mich geforschet. Da ich nun sah, dass das Mass der Wahrheit hier auf Erden so klein sei und meinen Geist doch so hungrig nach Wahrheit fand, so nahm ich zu einer Nebenbeschäftigung die Mathematik für mich, um ihm so wenigstens einige konsistente Nahrung zu verschaffen. Dies ist die Geschichte meines Verstandes. Darf ich selber auch die Geschichte meines Herzens beifügen?

„Meinen geistlichen Stand habe ich zwar mit Eifer angefangen. Aber diesen Eifer fortzusetzen, fand ich bald keinen andern Beweggrund mehr als den Wohlstand. Dieser Beweggrund tat zwar seine Wirkung ganz gut; desto martervoller aber war hiebei mein Leben, indem ich bei unüberwindlichem Hang nach Offenheit und Redlichkeit stets nur die Maske tragen und mich einen Heuchler fühlen musste. — — — Ich machte einige Versuche, um auf einen mathematischen Lehrstuhl zu kommen, aber man wies mich immer auf den Predigerstuhl zurück und glaubte mich hiezu geschaffen zu sehen. Meine besten Gönner glaubten sich noch um mich verdient zu machen, wenn sie mir nur fleissig Arbeit im Weinberg des Herrn verschafften. Ich trug das Joch mit äusserstem, nicht nur an meinem Herzen, sondern auch an meiner Gesundheit nagendem Kummer.

„Endlich ereignete sich was, das mich Hoffnung schöpfen liess. Meine Haushälterin ward schwanger.“ Romer erzählt, wie er sie umsonst zu einem gütlichen Vergleich und zum Fortgehen habe bewegen wollen. Da verliess er wider Erwarten vor Tagesanbruch seine Gemeinde und begab sich nach Basel. Er ging aber nicht mit beschämtem Herzen.

„Bei meinem Austritt“, fährt er vielmehr fort, „hinterliess

ich in meinem Zimmer auf dem Tisch eine offene Schrift, in welcher ich meinem Unwillen den freien Lauf liess und kurz, aber doch mit Energie zeigte, wie wenig der Cölibatszwang der Natur und unsern Sitten angemessen sei und welch schwere Verantwortung sich diejenigen auf den Hals laden, die blos aus polit. Ursachen dieses Gesetz handhabeten und so viel Unheil anmit stifteten. Vielleicht ist Ihnen von diesem Geschichtchen was zu Ohren gekommen; denn es ward bekannt genug und ich suchte geflissentlich durch diese Bekanntmachung mich an den unsinnigen Gesetzen unserer Kirche zu rächen."

Romer suchte nun in Basel Anstellung bei den Buchhändlern Schweighauser und Thurneisen, wurde aber von dem Bürgermeister, bei dem er eine Aufenthaltsbewilligung nachsuchte, seiner jüngsten Vergangenheit wegen so scharf angefahren, dass er tief gekränkt sofort weiter reiste, zunächst nach Schaffhausen. Dort eröffnete er einem befreundeten Priester seine ganze Lage und Denkart, wurde aber nur auf jede Weise ermuntert, wieder eine Pfarrstelle zu suchen. Das widerstand Romer aufs Äusserste, aber da seine Gesundheit zu sehr angegriffen war, als dass er in nächster Zeit an die Verwirklichung des Gedankens einer Auswanderung nach Amerika denken konnte, so liess er sich endlich zu dem Versprechen herbei, noch einmal ein geistl. Amt anzunehmen, wenn es ihm ohne eignes Zutun angeboten werde. Inzwischen machte er eine Reise nach Einsiedeln, hielt sich aber, wie er bemerkt, „in der Kapelle nicht lang, dagegen ein paar Tage im Gebirge" auf. Nach Schaffhausen zurückgekommen, fand er schon alles so eingeleitet, dass er sein Amt in Bisslingen antreten konnte. Er hatte zwar seinem Kommenthur offen erklärt, eine Pfarrei sei für ihn eine Marter und er bitte daher lieber um Empfehlung an einen französischen oder englischen Kaufmann; man glaubte aber, seine Abneigung gegen das Priesteramt werde sich schon wieder verlieren und behandelte ihn darum mit aller möglichen Schonung. Die ersten 2 Jahre kränkelte er beständig, ward dadurch auf die Beschäftigung mit medizinischer Wissenschaft und zur Anwendung von Eisen geführt und kam damit nach und nach wieder zu Kräften, die letzten 2 Jahre sogar zu vollständiger Gesundheit. Über diese Zeit schreibt er u. A.: „Sonst war meine Hauptbeschäftigung, seit ich hier bin, Ökonomie. Die Studien, vorzüglich das der Religion, waren nach dem Rat meiner Freunde . . . . bei Seite gesetzt, und erst seit einiger Zeit habe ich meine Mathematik wieder hervorgesucht. Übrigens fehlte es auch hier nicht an starken Erschütterungen, welche mir den Kontrast zwischen meinem Stand und meiner

Denkungsart zuzog. Ich hatte das Unglück, hier in die Klauen einer sehr schlimmen Harpie zu fallen, welche mir ebenfalls ein Kind abbettelte, um mich sonach nach Lust misshandeln zu können. Ich ward nicht nur von ihr schlimmer, als von einer Banditenbande hätte geschehen können, ausgeraubt, sondern, was mich weit mehr schmerzte, auch aller Orten sehr übel, teils mit Wahrheit, teils lügenhaft verschrieen. Die wahren Fehler, die sie von mir bekannt machte, sind an sich zwar nicht sehr gross, aber desto grösser in den Augen des Pöbels. Schlimmer als der Pöbel sind meine Amtsbrüder, welche mich mit dem Hass ansehen, den (man) auf einen Menschen zu haben pflegt, welcher durch Veroffenbarung des Zunftgeheimnisses allen Zünftigen zum Abscheu geworden ist."

Durch diese Erfahrungen, sowie durch die französische Revolution veranlasst, fühlte sich Romer neuerdings angetrieben, seinem Amte und damit den fortwährenden Konflikten den Rücken zu kehren und sein Brod irgendwo auf unabhängige und ehrliche Weise zu verdienen. Bei seinen Amtsbrüdern oder einem Schaffhausergeistlichen mochte er keinen Rat einholen; das Vertrauen zu ihnen mangelte. So machte er denn „mit sehr schwerem Herzen" seine Reise nach Zürich, ward daselbst aber wieder stutzig und schon halb entschlossen, unverrichteter Dinge wieder heimzukehren. Bezeichnend ist, wie er hierüber schreibt: „Jedoch bat ich Gott dringend um Kraft und Beistand, so ferne es ihm nicht gleichgültig wäre, wie ich mein Leben hinbrächte. Den folgenden Augenblick lachte ich wieder selbst über mein Gebet, indem es mir im Fall einer Vorsehung weit wahrscheinlicher ist, dass der Gang der Dinge unabänderlich bestimmt, als solcher nach unsern Capricen abhängig und veränderlich sein sollte. So ruhete ich gleichwohl sanft und fand mich des andern Morgens fest und freudig entschlossen, nach meinem gemachten Plan vorzuschreiten. Deswegen bin ich dennoch so stolz nicht, dass ich von darum glaubte, durch himmlische Kraft geleitet zu sein. Es ist mir eine längst bekannte Sache, dass ich am Morgen immer entschlossener als am Nachmittag handle. Die Ursachen sind ganz physikalisch."

Über den Besuch bei Hess schreibt Romer: „Ich freute mich, mich in der Vorstellung, die ich mir von Ew. Hochwürden Charakter machte, ganz und gar nicht betrogen zu haben. Meine Denkungsart bei Hochselben zu finden, hoffete ich ganz und gar nicht; ich fand aber dennoch einen gemässigten, helldenkenden Kopf und ein gutes, von Stolz entferntes Herz. Das war es nun aber, was ich suchte. Sehr vergnüglich war es für mich, den

Rat meines Herzens durch den Mund eines solchen Mannes bestätigt zu sehen, und ich sehe nun in Rücksicht der grossen Hochachtung, in welcher Ew. Hochwürden bei der ganzen aufgeklärten Welt stehen, meine Sache so an, als ob sie vor dem höchsten Richterstuhl der menschlichen Vernunft entschieden wäre. Bei mir heissen Ew. Hochwürden nun mein Ananias, ob ich gleich bekennen muss, dass ich gar nicht Hoffnung habe, jemals ein Paulus zu werden. Nun glaube ich endlich mit einiger Sicherheit einzusehen, was mir zu tun obliege, und ohnedem war ich zum voraus entschlossen, Ihrem Rat ganz unbedingt zu folgen."

Hess hatte Romer u. A. den Rat gegeben, etwas zu schreiben, das ihn einigermassen bekannt machen und ihm zur Empfehlung im Ausland dienen würde. Romer schickte denn auch mit seinem Briefe gleich einen Entwurf an Hess zur Prüfung, redet jedoch sehr bescheiden von seinen Kenntnissen und Fähigkeiten und sagt auch offen heraus: „Ew. Hochwürden wollen sich an meiner überall durchscheinenden Geringschätzung der Religion nicht zu sehr ärgern. Wenn ich mein Herz nicht reden lassen darf, so muss ich eher verstummen. Meines Erachtens wird das Gute gar oft der Religion beigemessen, was gar nicht ihre Wirkung, sondern lediglich eine Wirkung des sanften, unverdorbenen, dem Menschen vom Schöpfer eingeflössten Sittengefühls ist; hingegen ist es unstreitig, dass die Religion zu den allergrössten Unheilen, welche die arme Menschheit drücken, so vielfältig die Veranlassung ist." Zum Schluss empfiehlt sich der Zweifler immerhin in das Gebet des Zürcher Pfarrers.

In seiner, nicht mehr vorhandenen. Antwort riet Hess seinem Beichtkinde, erst noch ein Jahr recht in der Schrift zu forschen, eine Revision des jetzigen Glaubens- und Herzenszustandes vorzunehmen und dann erst einen Entschluss zu fassen. Aber mit grosser Bestimmtheit erklärt Romer am 11. Juli 1792:

„Die Religion betreffend ist die Epoche der Zweifelsucht bei mir längst vorüber. Ich bin über diesen Gegenstand ganz beruhiget, in so weit ich glaube, dass eine Beruhigung hier auf Erde stattfindet. Wenn ich gleich nicht ans End der Dinge hinsehe, so gibt mir doch Gott immer durch das mir anerschaffene Sittengefühl so viel Leitung, dass ich sehe, wo ich beim nächsten Tritt den Fuss hinzusetzen habe. So kommt man auch zum Ziel, ungefähr wie ein Blinder, der einen getreuen Wegweiser zu finden das Glück hatte. — — — Ein Freund der Religion kann ich übrigens nicht sein; denn ich sehe mit Wehmut, wie die armen Menschen von diesem Phantom irregeführt immer nach einer Glückseligkeit streben, die sie höchst wahrscheinlich einmal

erreichen werden und darüber ihr wahres Glück verabsäumen, wozu ein so reicher Fond von dem gütigen Schöpfer durch die ganze Naturausgebreitet worden. Inzwischen verlange ich dennoch nicht einem einzigen Menschen seine Religion zu benehmen, weil ich ihm nichts besseres dafür zu geben, auch er ebenfalls nicht anzunehmen im Stand sein möchte. — — — Wäre ich ein Privatmann — — —, so sähe ich keinen sonderlichen Grund, mich von der katholischen Partie weg zu einer andern der herrschenden zu schlagen. Wenn ich auch manches mitmachen müsste, so mir nicht von Herzen ging, so könnte ich mich wenigstens als einen *unschuldigen* Betrüger ansehen. So aber, da ich vom Betrug lebe und das armselige Werkzeug bin, dessen sich die Kirche bedient, ihre Gaukelspiele und Beutelschneidereien zu treiben, finde ich einen solchen Abschen gegen mich selbst und gegen dieses unwürdige Handwerk in mir, dass ich unmöglich beruhigt sein kann. Von Veränderung meines Orts weiss ich gar wohl, dass meine Beruhigung nicht abhanget. Ich würde auch ein sehr mittelmässiges Auskommen, bei dem ich nicht alle Augenblicke gegen mein Gewissen handeln müsste, dem reichesten Bistum weit vorziehen. Im Reich der Wahrheit werde ich mich fleissig umsehen, wenn ich einmal darein kommen werde. Für jetzt müsste ich nur die Mathematik als solches betrachten. Die Religion einmal bietet nichts als Wahrscheinlichkeiten dar. Ich bin so ziemlich versichert, dass dasjenige, worüber die besten Köpfe schon vor 1000 Jahren gestritten haben, auch noch nach den künftigen 1000 Jahren ihr Zankapfel sein werde. — — — Der Stolz des Menschen will um keine Grenzen wissen, und dennoch sind sie von Gott gesetzt. Ich habe wenig Neigung, weder in den Schriften der Verfechter, noch in den andern der Feinde der Religion weiter zu blättern. Es ist lediglicher Zeitverderb. Wenn ich zu Markt gehe, so kaufe ich meine Bedürfnisse ein und verweile mich nicht bei den Theatern der Marktschreier. Voltaire steht bei mir bei weitem nicht in der Achtung, wie Sie glauben. Ich halte ihn zu nichts weiter für tüchtig in der Philosophie als zum Kleinhandel. — — — Von Helvetius habe ich wenig, nur in andern Werken einige Bruchstücke gelesen. Davon habe ich nur so viel Erinnerung, dass mir seine Gedanken nicht gefielen und dass er mir ein roher Materialist schien. Rousseau schätze ich wegen seinem geraden Menschensinn und wegen seinem offnen biedern Herzen. Bayle halte ich für einen der scharfsinnigsten Denker. — — Das Leben Jesu entspricht dem Zweck sehr gut, den sich Ew. Hochwürden dabei vorgesetzt hatten, und es muss selber nach meinem eigenen Gefühl, ohne alle Schmeichelei, sehr

viel gutes gestiftet haben und noch ferner stiften. Dass Ew. Hochwürden ebenfalls eine Zeit (in den Studienjahren) auf der Strasse der Zweifler gewandert, ist leicht zu begreifen. Wie war es auch anderst möglich. — — — Ich muss es nur so nehmen, dass Ew. Hochwürden keine Lust haben werden, weiter zu zweifeln und nicht, dass Sie hiezu keine Gründe finden sollten. Zugleich aber muss ich gestehen, dass ich so viel Meisterschaft über meinen Verstand nicht habe. — — — Zu dem Licht, welches mir Ew. Hochwürden wünschen, bleibt mir gar wenig Hoffnung übrig — —"

In einem folgenden Brief vom 9. August 1792 bittet Romer um Rat und Vermittlung betr. Druck seiner nun bald beendigten Schrift, die etwa 10 Bogen stark werden möge. Er ist sich zwar dessen bewusst, dass ihre antikirchliche Richtung Hess die Hülfeleistung schwer machen werde. Amerikapläne bewegen ihn neuerdings wieder lebhafter. „In meiner gegenwärtigen Lage auszuharren, habe ich — keine Lust, obwohlen ich von der Zeit an, da ich mit Ihnen gesprochen, . . . weit beruhigter lebte, als vorhin. Immer schien es mir besser, gar nicht zu leben, als sein Leben mit armseliger Charlatanerie gewinnen. Doch finde ich auch Cicero, Maximus, Scipio etc. unter den Auguren." —

Es war keine sehr dankbare und aussichtsreiche Aufgabe für Hess, sich weiter mit dem so anders gearteten katholischen Priester und Aufklärer einzulassen; doch nahm ihn anderseits der offene Wahrheitssinn desselben ein und hoffte er von demselben noch das beste. So antwortete er ihm denn am 10. August 1792 in achtseitigem Briefe, dem ich folgende Stellen entnehme:

„Ihre sehr wichtigen, inhaltreichen Briefe haben mir viel Nachdenken verursacht, wobei meine Hochschätzung für Sie bisher immer noch zugenommen. Nur ist mir das ein Rätsel, dass, da Sie auf der einen Seite ein fast unumschränktes Zutrauen in mich setzen, Sie auf der andern doch an meiner Toleranz oder Billigkeit in Beurteilung der anders Denkenden zu zweifeln scheinen. Sie sehen mich nicht nur dafür an, dass ich Sie gern zum Proselyten des Christentums machen oder, wie man zu sagen pflegt, bekehren möchte, sondern glauben auch, dass meine Vorliebe für diese Religion mich an ganz freier und unparteiischer Beurteilung des innern Werts einer *nicht* auf Religion gegründeten Moralität hindere (bezieht sich auf einen Passus im letzten Brief von Romer). Nun kann ich Sie vor allem aus versichern, dass ich Ihnen wahre, wirkliche Moralität, ebenso wohl als Talente und nicht gemeine Verstandesfähigkeiten zutraue. Selbst diese moralische Delikatesse, wenn ich so sagen mag, welche Sie ab-

hält, den Gleissner der Religion und das Werkzeug der Hierarchie zu spielen, ist mir ein unverdächtiger Beweis einer edeln und sogar gewissenhaften Gesinnung. Diese ist mir ehr- und achtungswürdig, bei wem ich sie immer antreffe, tausendmal mehr wert als alles Simulieren solcher Grundsätze, die man doch nicht im Herzen hat. Eben weil ich so viel moralische Güte Ihnen wirklich zutraue, geht mir Ihr Schicksal desto mehr zu Herzen, und der Brief, worin Sie so offen Ihre Lebens- und Herzensgeschichte erzählten, hat mich ausnehmend interessirt.

„Aber dann musste ich freilich auch nicht erst bei diesem Briefe, sondern schon bei dem Besuche, den Sie mir gaben, natürlicher Weise denken: Warum suchte mich dieser — — Mann? Warum hat er sich vorzüglich an *mich* gewandt, den er als einen entschiedenen Freund des Christentums kennen musste? Er suchte doch wohl nicht blos das, dass ich ihm eine Adresse auf den Brief nach Strassburg verschaffte? — — Er glaubte vielleicht, ich könnte ihm eine Religion, die ihm freilich so verkleidet und mit Zeremoniel und noch Schlimmerm überladen unmöglich genugtun konnte, in irgend einem neuen und hellen Lichte zeigen u. s. w. Versetzen Sie sich einen Augenblick in meine Lage; war es nicht natürlich, dass mir auch an so etwas der Sinn kommen musste, ohne dass ich darum in den Verdacht der Proselytenmacherei für's Christentum (denn vom Unterschied zwischen Katholizismus und reformirter Religion war hier nicht die Rede) zu fallen verdiente. — Nun sagen mir aber Ihre Briefe, dass Sie schon *entschieden* oder gewählt hätten — — —, dass wenig oder gar keine Hoffnung mehr übrig bleibe, Sie vom Gegenteil zu überführen. Nun, wenn das so ist, so dringe ich mich ja nicht zum Führer auf, wozu ich auch sonst vielleicht die erforderliche Tüchtigkeit nicht hätte. Ich zweifle aber darum auch nicht an Ihrer Redlichkeit. — — Nur seh' ich ein, dass wir einander auf so verschiedenen Wegen nicht wohl Hand bieten können. Ich respektire Ihre Geradheit und Offenherzigkeit; aber ich möchte auch nicht einmal den Schein haben, Ihnen etwas aufdringen zu wollen. Die Religion ist eine Sache der Überzeugung und des freien Willens, nicht der zudringlichen Überredung, noch viel weniger des Zwangs. Man sollte niemals irgend einen Menschen weder zur Annahme des Christentums, noch viel weniger zum Lehramte überredet oder gar gezwungen haben. Sie dauern mich, dass dies Ihr Schicksal gewesen. — —

„Nur noch eins über Religion und Christentum und ich werde Sie dann mit dieser Angelegenheit weiter nicht bemühen. Eben das, dass ich weder Ihren *Verstand* noch Ihr *Herz* verkannte,

machte mich glauben, Sie hätten würklich Sinn für's Wesentliche und Grosse der Religion. *Eben das,* dass ich Sie über kleinliche Nachbeterei, arme Formalität und besonders über die unselige Kunst zu heucheln — — erhaben sah, brachte mich auf den Gedanken, ich hätte da einen Mann vor mir, der auch wohl selber noch für's Christentum Partei nehmen dürfte, wenn er es einmal aus ernster unparteilicher Prüfung kennen lernte. Denn — nehmen Sie mir's nicht übel, wenn ich sage: Sie kennen das Christentum noch nicht, weder aus der Quelle noch auch selbst aus den reinen Abflüssen. Sie kennen es nur in der tausendfachen Verstellung und Fälschung, die es von Menschen erhalten hat. Schade, musste ich da denken, wenn ein Mann, der ein so scharfes Aug im Kopf und so viel Wahrheitsliebe im Herzen hat, dass er das Heucheln auf den Tod hasst — Schade, wenn so ein Mann nicht auch noch eine hellere und offnere Aussicht in's Reich der Wahrheit bekäme, als er auf seinem bisherigen Standpunkt freilich noch nie bekommen konnte! Wer weiss? Die Sonne, die er bisher stets nur umnebelt sah und darum auch nicht für Sonne hielt, dürfte sich ihm noch einmal in ihrer ganzen ursprünglichen Lichtschöne zeigen. Sie lächeln — und natürlich glauben Sie weiter nichts, als einen Enthusiast für seine Sache sprechen zu hören. Ihnen muss es natürlich so vorkommen, mir ebenso natürlich anders! Sie können nicht begreifen, dass ich endlich aus den Zweifeln heraus bin. Wenn Sie erst wüssten, wie lange und wie stark ich gezweifelt habe! — Tausend solche Skrüpelchen wie das, welches Sie über die Wirklichkeit des Sterbens unsers Herrn anregten (Brief vom 11. VII. 92), haben mir freilich auch durch den Kopf gehen müssen, vielleicht wohl noch stärkere. Meine izige und, dem Himmel sei Dank! täglich noch festere Überzeugung gründet sich indessen gar nicht auf so etwas, wie Sie vielleicht glauben möchten. Kein kirchliches Ansehen, keine Überredungskunst irgend eines Apologeten, auch keine fein ausgesponnene Erörterung jedes einzelnen Skrupels hat mich endlich zum Christen gemacht. Ein Blick auf's Ganze, eine Ansicht des bewundernswürdigen Zusammenhangs, welcher die Hauptteile jenes Entwurfs verbindet, der bei den alt- und neutestamentlichen Begebenheiten zum Grunde liegt. Es ging mir da wie dem Saulus. Es fielen von meinen Augen wie Schuppen, als mich der Herr dies Licht nun nicht mehr nur in einzelnen Strahlen, sondern wie auf einen Brennpunkt gesammelt erblicken liess. Aber halt inn, meine Feder! Du schreibst das einem Mann, der bei seinem sonst hellen Verstand und wahrheitschätzenden Herzen doch nun leider schon abgesprochen und das weitere Forschen so viel als aufgegeben

hat.“ Aus dem Schluss dieses Briefes ergibt sich, dass Romers Schrift *über die Schädlichkeit des Religionszwangs* handeln sollte und auf dem Missverständnis beruhte, Hess habe ihm angeraten, über Religion zu schreiben, während dieser vielmehr an etwas Politisches gedacht hatte.

In seiner Antwort vom 22. August 1792 beweist Romer, dass Hess den Skeptiker nicht im Mindesten umzustimmen vermocht hatte. Sein Besuch bei Hess und seine Briefe an ihn hatten keineswegs die Absicht, durch ihn zum christlichen Glauben geführt zu werden. „Mein Zutrauen zu Ihnen ist aufrichtig, aber dass es völlig unumschränkt sei, möchte ich noch nicht sagen, obwohl eigentlich kein Misstrauen es beschränkt. — — — Ich bereue meinen Gang gar nicht, den ich express nur wegen Ihnen nach Zürich machete; ich glaube vielmehr, dass ich schwerlich jemal in meinem Leben die Zeit besser angewandt habe, als damals. Sie werden sich doch vorstellen können, wie es einem sein muss, wenn einen Alles, was um einen ist, verdammt, nur sein eigenes Gewissen nicht. Der Sinn wird einem so irre. — — — In der Nähe wusste ich Niemand, der mir hätte raten können, ja dem ich nur mein Anliegen hätte eröffnen dürfen. In der Ferne mag es ausser Ihnen wohl auch noch einsichtige und rechtschaffene Männer geben, an die ich mich mit erwünschtem Erfolg hätte wenden können. Allein nur Sie waren mir, und vorzüglich durch die Ausarbeitung der 3 letzten Lebensjahre Jesu, bekannt und waren von mir, wie ich dies mehr nur als Ihnen zur Ehre sage, sehr hoch geschätzt. Ich habe jene Schrift mit vielem Vergnügen gelesen. Musste mir der Mann nicht wert sein, dem ich dieses Vergnügen zu danken hatte? Sollte es auch nur darum sein, dass Sie so manche rohe Ecken des Evangeliums so gut abgeschliffen, dass man sie fast gar nicht mehr fühlet, so haben Sie mich doch hiedurch schon manches unangenehmen Eindrucks überhoben, den mir jene hervorragenden Spitzen sonst verursacht haben würden. - - — Warum hätte ich denn ein Bedenken tragen sollen, in meiner Gewissensanliegenheit den Verfasser der Lebensjahre Jesu um Rat zu fragen? Wegen der ungleichen Religionsgesinnungen? — — Von einem Menschen, der ganz so denkt wie ich, was werde ich lernen können? Eben das, was er von mir; aber zu hören, wie Sie nach Ihren Prinzipien den vorgelegten Fall beurteilen, das war für mich interessant. — — — — Euer Hochwürden haben sich also in diesem Stück ganz geirrt, dass es mir um weitere Belehrung in der Religion zu tun sein möchte. Ich muss es aufrichtig bekennen, dass dieses ganz und gar mein Gesuch nicht war. — — Ich habe meine Forschungen

schon vor mehreren Jahren geendet, weil ich keine Kräfte mehr in mir fühlte, weiter zu kommen. — — Die Übersicht des Ganzen war es, was bei Ew. Hochwürden den letzten Beifall (mit dem Wort Überzeugung bin ich überhaupt ein bischen geizig) wirkte. — — Aber diese Übersicht ist auch nur für Leute, die bereits den Gipfel erstiegen haben. Da hinauf komme ich nicht. Ich bin mit so vielen tausend Andern dem Schwindel unterworfen. Wir kreiseln nur, so gut wir können, um die erstaunliche Anhöhe herum und begnügen uns damit, selbe zu bewundern. Tiefe Kenntnis der Sprachen, der Geschichte, des Altertums sind die Klimmeisen, die in hiesigen Werkstätten nicht fabrizirt werden. Ein schlechtes Gedächtnis ist ein allzuschwaches Band, um sie nur recht fest anzubinden, wenn auch wirklich sonst nichts mangelte. — — — Indessen halte ich dafür, dass man es als einen *unumstösslichen* Grundsatz ansehen könne und müsse: Dasjenige, was dem Menschen allgemein zu wissen notwendig und heilsam ist, liegt nicht unter dem Wust der Wissenschaften begraben. Wie sollte Gott dem Menschen ein Ziel vorstellen und ihm dasselbe durch allzu mühsame, durch unmögliche Untersuchungen unerreichbar machen können? Dieses principium reflexum beruhigt mich über sehr Vieles, was ich nicht weiss, was ich mit aller Anstrengung nicht finden kann und bald nicht einmal mehr finden möchte. Das principium ist übrigens von Rousseau angegeben. — — Schon das, dass Ihr Überzeugungsmittel die Übersicht des Ganzen und also einen Herrn Diakon Hess erfordert, macht dasselbe verdächtig, und ich fürchte, Sie möchten nicht die Sonne, sondern nur die Phantasie schimmern gesehen haben. — — — Indessen machen Sie mich doch begierig, Ihre Gedanken näher kennen zu lernen. Ich hoffe, Sie in dem Werk vom Reich Gottes, auf das Sie mir neulich schon gedeutet, zu finden. — Als einen Proselytenmacher habe ich Sie niemal angesehen und nun bin ich über Ihnen noch vergnügter, da ich sehe, dass Sie dieses Handwerk sogar hassen. — — — Ihre Entdeckungen mögen immer für den Wahrheitsforscher sehr schätzbar sein, wenn sie auch nicht ganz das volle Licht sind, das wir, wie ich glaube, vergebens suchen.

„— — — Der Religion wegen (bezieht sich auf Romers Schrift) dürfen Sie übrigens nicht besorgt sein. Die Streiche treffen nur die, welche schändliches Gewerb mit dem Heiligtum treiben; und noch über das sind es nur Luftstreiche, die nicht, wie ich doch wohl wünschte, tiefer eindringen werden. Der Religion könnte meine Schrift noch eher und insoweit nützlich sein, als sie die Schale brechen hilft, ohne welche man nicht zum Kern kommt.“

„— — — Darin bin ich vollständig einig mit Ihnen, dass ich das Christentum nicht kenne. Aber Sie werden auch einstimmig sein mit mir, dass es noch sehr viele, ja bei weitem die meisten Anhänger des Christentums und selbst viele von den berühmten Verfechtern desselben ebenso wenig kennen. Ich glaube gar, dass es unter den Aposteln selbst, wenn nicht Johannes, wenige recht völlig gefasst haben; Paulus aber ist mir vor Allem ein verdächtiger Mann. Ich meine aber auch, dass es wirklich ein Glück für's Christentum sei, dass man es so wenig kennt. Die Staaten, sonderlich die despotisch beherrschten, möchten sonst eben so wenig Lust gehabt haben, solches aufzunehmen als das gewiss allzeit gefährliche Judentum. — —“

In einem ausführlichen Briefe vom 28. August 1792 nimmt sich Hess die Mühe, Romer zu einer nochmaligen ruhigen Prüfung des Christentums zu bewegen; jetzt habe er noch die Zeit und Musse dazu, später vielleicht nicht mehr. Er solle sich ohnehin bei seiner schwachen Gesundheit vor einem übereilten Schritt wohl hüten; er könnte nur wieder in eine andere Art Sklaverei hineingeraten. Inzwischen habe er doch in seiner amtlichen Stellung reichliche und günstigste Gelegenheit, an Vielen wenigstens moralisch Gutes zu wirken. Peinlich sei ja seine Lage gleichwohl, aber gerade nach seinen Grundsätzen nicht unentschuldbar; denn er werde sich beruhigen können: „Wenn es mit der Religion, der Vorsehung, dem künftigen Leben u. s. w. nichts ist, so ist dies Leben eine Komödie und es ist beinahe gleichviel, was für eine man spiele,“ Und nun kommt Hess noch einmal auf seine christliche Überzeugung zu sprechen.

„Ich hätte wie mancher Andre diese Hülfsmittel (Kenntnis der Sprachen, Geschichte etc.) haben und brauchen und doch Zweifler sein und bleiben, ja von Zweifel bis zum entschlossensten Unglauben herabsinken können. Es war etwas Anderes, was mir aushalf. Was es von Seite Gottes war, kann ich nicht deutlich beschreiben. Was es meinerseits war, kommt eigentlich auf das hinaus: Ich las die biblische Geschichte. Und zwar in der Bibel selbst mit dem Vorsatz, für einmal über das Einzelne aller der Teile nicht zu urteilen, bis ich sie mehrmals *ganz* durchlesen hatte. Ich dachte, eben das zu frühe Urteilen und Absprechen über das Einzelne könnte und müsste mir, *wenn* hier ein Zusammenhangen des Werkes Gottes wäre, den rechten Gesichtspunkt, aus welchem es betrachtet sein musste, zum Voraus verrücken. Ich hielt also das Urteil zurück; ich verhielt mich anfangs gegen den sich mir zeigenden Gegenstand leidend; ich schränkte mich darauf ein, mir denselben nur auch erst ganz

zeigen zu lassen. Ich vergass dabei, was ich je vorher für und wider Offenbarung, Wunder u. s. w. gelesen hatte — sah nur immer auf die *Hauptbegebenheiten,* ihren Gang und Zusammenhang. Ohn' alles Rücksichtnehmen auf Inspiration oder Nicht-Inspiration der Verfasser las ich diese Bücher, besonders die historischen, eben wie jedes menschliche Buch, ohne etwas hineinzutragen, ohne etwas zu *suchen,* ohne mich von Vorliebe oder Abneigung leiten zu lassen. Ich liess mir wie ein Kind nur immer erzählen, was sich zugetragen und suchte für einmal nur, es zu *verstehn,* ohne über die Wahrheit oder Unwahrheit, Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit schon zu urteilen. So trieb ich es ziemlich lange; wann ich am Ende war, fing ich wieder von vornen an. „Ist's Wahrheit, dacht' ich, ist's etwas Göttliches, so wird es sich dir als ein solches von selbst am Ende zeigen, wann du nur es unbefangen fortfährst zu betrachten. Greife nur nicht mit deinem Urteil vor, eh' du dir Alles zu widerholten Malen hast zeigen lassen." Und so bekam ich nach und nach, wo ich ehemals nur Schutt und Bruchstücke gesehen hatte, ein Ganzes, ein Gebäude zu seh'n, das mir durch seine Grösse, Festigkeit, Zusammenhang und Angemessenheit für die Bedürfnisse derer, für die es gebaut ist, selbst bewies, dass es unmöglich von Menschen gebaut sein könne. Dies Gebäude stieg gleichsam wie aus einem Nebel hervor, in welchem es Vorurteil, System, künstliche Lehrform und Gelehrsamkeit selbst verhüllet hatten. Ich bekam es nach und nach zu sehen. Es frappirte mich durch seine Schönheit und göttlich-weisen Zusammenhang, und täglich leuchtet mir der noch heller ein. So hell wie die Sonne.

„Genug — im *Versuch vom Reiche Gottes* werden Sie, was ich da sage, entwickelt finden. Aber ich sende Ihnen dies Buch eher nicht, bis Sie Musse haben, es mit Beiseitsetzung anderer Studien dreimal in einem fortzulesen. Ich bitte Sie, mir dies nicht für Unbescheidenheit zu deuten; lieber möchte ich es gar nicht von Ihnen gelesen wissen, weil es, flüchtig gelesen, Ihnen eher noch neue Zweifel erregen, als Überzeugung bringen würde. Doch so erwarte ich diese überall nicht vom Buche, sondern vom Geiste der Wahrheit selbst, der sich Wahrheitsuchenden gern mitteilt."

Auch dieser Brief erreichte die erhoffte Wirkung nicht, sondern brachte Romer in Aufregung. Er antwortete bald in 18seitigem undatirtem Briefe, von dem nur der Gedankengang nebst einigen bezeichnenden Stellen mitgeteilt werden kann.

Romer fühlt sich durch die Bemerkung betroffen, man sollte denken, bei seinen Grundsätzen würde ihm ein wenig Heuchelei,

wie sie ihm die Verhältnisse ausdrängen, nicht so schrecklich sein. Ihm sei es nicht um seinen einfachen Lebensunterhalt zu tun, sondern um Brod, das er ohne stete innere Beunruhigung essen könne. Auch nach *seinen* Grundsätzen aber habe seine gegenwärtige Lage etwas Unerträgliches und Unwürdiges. „Der Abscheu vor der Heuchelei ist in der Natur gegründet und Heuchelei ist abscheulich. — — Nun denken Sie erst noch Heucheln in der Religion! Den Namen des Schöpfers und seine Autorität zum Deckmantel machen, um seine armen Nebenmenschen zu betrügen und sich für solchen Betrug noch mit dem schweiss-errungenen Geld des Dürftigen, des Notleidenden bezahlen lassen, diese Bezahlung noch erpressen! Wenn das nicht Scheusslichkeiten sind, so glaube ich gar nicht an eine moralische Welt. — — — Das nitimur in vetitum trägt freilich zu meinem Abscheu bei. Selber würde sicher so lebhaft nicht sein, wenn man mir nicht das Heucheln zur heiligsten Pflicht gemacht hätte. — — Aber ich würde doch die Heuchelei gewiss allzeit sehr verabscheut haben. — — — Der Nutzen, den ich als Geistlicher gestiftet habe, ist von gar keiner Betrachtung. Immer würden die Menschen ohne mich durch die Befolgung ihres eigenen Gewissens ihren Weg weit sicherer gefunden haben, als ich ihnen selber weisen konnte. Das Beste, was ich getan habe, mag sein, dass ich sie so wenig irre geführt, als mir möglich war. Ich hätte gern mehr getan, wenn mir die Religion nicht im Weg gewesen wäre. Letzte Feste habe ich ein paar lediglich ökonomische Predigten gehalten, nicht ganz ohne Wirkung. Aber meine HH. Kollegen haben sich auch genug hierüber geärgert. Sonst habe ich auch ein paar Dutzend Bäume gepflanzt und einige Grundstücke verbessert. Dies ist alles Gute, was ich Tag meines Lebens getan habe. — — — Um des Nutzens willen also, den die Welt von mir erwarten konnte, ist es gewiss nicht der Mühe wert, mich auch nur einen Tag noch aufzuhalten. — — Zwar muss ich gestehen, dass ich hier und unter Katholiken nichts mehr bin, sobald ich aufhöre, der hierarchische Harlequin zu sein. Ich hoffe aber doch, man sollte anderwärts noch wohl so viel Dienste von mir ziehen können, dass man mir dagegen ohne Schaden mein nötiges Futter reichen möchte. Wenn ich ohne mein Amt absolute nicht subsistiren könnte, dann möchte sich eher fragen lassen, ob sich selbes nicht mit gutem Gewissen behalten lasse.“ Ja, Romer geht im Folgenden so weit, auf Grund des Naturtriebes der Selbsterhaltung sich und Andern „im wahren Notfall“ das Recht zu vindiziren, „die ganze Welt zu Grund zu richten, um ein zur Erhaltung nötiges Fleckchen zu erhalten.“ Er wäre aber ganz

zufrieden mit der Hälfte seiner damaligen Wohnung und Einkünfte, wenn er sie in redlicher Arbeit verdienen könnte. Darum denkt er auch, angeregt durch Brissots Buch über seine Reisen in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, fortwährend an eine Übersiedelung dorthin und erhofft dort Anstellung bei einem Kaufmann. Er richtet sich daher auch seit geraumer Zeit ein, auf den Frühling auswandern zu können. Und obwohl ihm geistige Beschäftigung die liebste und höchste ist, so hat er doch auch in praktischen Dingen so viel Übung und Geschick, dass er sein Brod schon sollte verdienen können. U. a. hat er auch mit eigener Hand einige Uhren angefertigt. Zu theologischen Forschungen dagegen habe er jetzt weder die innere Ruhe noch den Trieb.

(Schluss folgt.)

Zur Charakteristik des Königs Ahab.

Die Dynastie *Jerobeams*, welcher die Empörung wider Rehabeam leitete, findet schon mit *Nadab*, Jerobeams Sohn, einen jähen Abschluss. Der energische *Baesa* raubt Nadab in dessen zweitem Regierungsjahr Tron und Leben. Und wiederum hat auch diese Dynastie nur so lange Bestand, als der Empörer Baesa sie mit Blut und Eisen zusammenhält. Sein Sohn *Ela* erliegt schon im zweiten Regierungsjahr den Streichen *Simris*, welcher, nachdem er sich ganze sieben Tage seiner Königswürde erfreut, unter *Omris* Ansturm fällt. Es liegt eine eigentümliche Übereinstimmung in dem blutigen Kommen und Verschwinden dieser beiden Dynastien.

Omri ist erst unumschränkter König, nachdem er auch *Thibni*, Ginath's Sohn, zu dem ein Teil des Volkes sich schlug, in den Staub geworfen hatte. Es mochte mit den innern Wirren zusammenhängen, dass dieser so energische Begründer einer angesehenen Dynastie gegen Syrien eine Zeit lang den Kürzern zog.

Aus I. Kön. 20. 34 erfahren wir beiläufig, dass *Omri* den Aramäern Städte abtreten und ihnen in seiner neuen Hauptstadt Samaria Rechte einräumen musste, wie man sie nur von Besiegten verlangt. Seine Botmässigkeit mag noch eine Nachwirkung jenes mit schwerem Silber und Gold erkauften Bündnisses sein, durch welches *Asa*, der König über Juda, den Aramäer Benhadad von seinem bisherigen Alliirten, Baesa absprengte und auf seine Seite zog. Nur eine Fortsetzung dieses ebenso verlockenden wie folge-

schweren Verfahrens war es, wenn hinwiederum Omri den Syrern ihren östlichen Nachbar, die Assyrer, auf den Hals lud. Anders nämlich können wir uns nicht erklären, dass Omri in den Annalen der Assyrer figurirt.[1]) Aber gerade, weil in dieser Aufzeichnung nur ein tributäres Verhältnis zum Ausdruck gebracht wird, ist es durchaus keine Ehre für Omri[2]), wenn die Assyrer fortan das Reich Israel als „Land des Hauses Omri" aufführen. Für uns Spätere hat dieses Bündnis wenigstens den Vorteil, dass die folgende israelitische Geschichte sich nun vielfach auf assyrische Synchronismen stützen kann. Über diese wichtigen welthistorischen Beziehungen Omris fliessen die Quellen der biblischen Berichterstattung äusserst spärlich. Selbst davon, dass Omri einen Teil von Moab, welches nach Davids Tod wieder zur Unabhängigkeit erstarkt war, an das Reich zurückbrachte, erfahren wir blos durch die Inschrift auf dem 1878 entdeckten Mesastein, dem ältesten hebräischen Schriftdenkmal. Doch erzählt uns I. Kön. 16, 24 noch, wie Omri den Berg Samaria erwarb und auf diesem von Taleinschnitten rings geschützten Platz sich an Stelle von *Thirza* eine neue Hauptstadt erbaute, die sich später mehrfach als einen strategisch gut gewählten Platz erwies. Unbeanstandet konnte nach Omris Tode sein Sohn *Ahab* den Tron einnehmen, Beweis genug, dass Omri in den zwölf Jahren seiner Regierung das möglichste zur Befestigung seiner Dynastie getan hatte.

Die ausgiebigen biblischen Berichte über König *Ahab* werden durch den Deuteronomisten, den unter Einfluss des Deuteronomiums stehenden Hauptverfasser eingeleitet und abgeschlossen (I. Kön. 16, 29–33 und 22, 39. 40.). Vom gleichen Verfasser wird auch I. Kön. 21, 20b–22 u. 24 herrühren. Es ist das derjenige Geschichtsschreiber, welcher die ganze Vergangenheit nach der unter Josia zu Stande gekommenen Gesetzesreform hin beurteilt. Für das allmälige Werden religiöser Vorstellungen und besonders religiöser Gebräuche innerhalb dieser Vergangenheit fehlt ihm die nötige Unbefangenheit und also auch das objektive Urteil. Die ausführlichen und anschaulichen Darstellungen, welche über Ahabs Kämpfe mit den Syrern vorliegen, I. Kön. Kap. 20 und 22 sind ohne Zweifel dem ephramitischen Geschichtsbuch entnommen, dessen Entstehung wir nicht unter das 9. Jahrhundert v. Chr. herabzusetzen brauchen. Zwischen diese genannten Abschnitte legen sich die Auszüge aus den Prophetengeschichten, die vielleicht im 9., wahrscheinlicher jedoch erst im 8. Jahrhundert

[1]) Schrader, E. Keilinschriften und das A. Test. II. Aufl. S. 190.
[2]) Geschichte des Volkes Israel. Berlin 1886. I. Bd. S. 521.

niedergeschrieben wurden. Ihr legendärer Charakter spricht dafür, dass sie zwar noch zu einer Zeit entstanden, da die gewaltige Persönlichkeit des *Elia* in voller Kraft nachwirkte, aber durch die Sage bereits über den Rahmen der geschichtlichen Begrenzung hinausgewachsen war. Dieser Prophetenbericht drückt sich noch missgünstiger als der deuteronomistische Geschichtsschreiber über Ahab aus. An zeitgenössischer Literatur scheint uns über diesen von 876—854 v. Chr. regierenden König nichts vorzuliegen, wie wir denn auch weder von Elia noch von Elisa irgend eine persönliche Aufzeichnung besitzen. Die Berichte über die so wichtigen Syrerkämpfe wie diejenigen der Prophetenschrift sind lückenhaft.

Nach dem Deuteronomisten nun (I. Kön. 16, 30 ff.) „tat Ahab, was Jahwe missfiel und trieb es ärger als alle, die vor ihm gewesen waren. Und das war noch das geringste, dass er in den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats wandelte; er nahm *Isebel,* die Tochter Ethbaals, des Königs der Sidonier, zum Weibe und diente damit dem Baal und betete ihn an. Und er errichtete dem Baal einen Altar in dem Baalstempel, den er zu Samaria erbaut hatte. Auch fertigte Ahab die Aschera an: und Ahab verübte noch andere Ärgernisse, Jahwe, den Gott Israels zum Zorne zu reizen, mehr als alle Könige Israels, die vor ihm gewesen."

Die Sünden Jerobeams bestanden darin, dass er Jahwe im Bilde verehren liess, die darüber hinausgehende des Ahab, dass er dem Baal der Phönizier Tempel und Altar aufrichtete. Stade deutete das dahin,[1]) dass ein bei Baal, dem Gotte des mächtigeren Staates beschworener Bund Israel und die Phönizier vereinigte, und dass um deswillen in Samarien der Kult dieses Gottes eingesetzt wurde, der diesen Bund zu schützen und einen allfälligen Bruch desselben zu rächen hatte. Er folgert dann ferner daraus,[2]) dass weil Ahab dem Baal derart von Staatswegen einen Tempel erbaute, er den Grundgedanken der mosaischen Religion verletzte und den Widerspruch der Propheten hervorrief, ganz anders, als wenn Salomo mehr privatim für eine seiner Frauen einem fremden Gott eine Kultstätte errichtete. Ob uns nun gleich die geschichtlichen Anhaltspunkte dafür fehlen, dass die Einführung des tyrischen Baal die Sanktionirung eines Bündnisses der beiden Völker bedeutete, so können wir uns indertat die ganze durch Elia so machtvoll geleitete Gegenströmung nicht anders erklären, als

[1]) Geschichte des Volkes Israel. Berlin, bei Grote 1887. I. Bd. p. 523.
[2]) a. a. O. p. 542.

dass der Einbruch des tyrischen Baal in das Gebiet Jahwes mit dem Anspruch auf offizielle Anerkennung erfolgte.

Nach den biblischen Berichten wird dem Ahab eine feindliche Haltung gegenüber der Jahweverehrung zur Last gelegt. Nicht leicht ist es hiebei auseinander zu halten, wie weit diese auch dem Volksbewusstsein klar geworden ist und wieweit sie von Elias über eine laxere Auffassung seiner Zeit hinaus zum Ausgangspunkt einer religiösen Reform gemacht wurde.

Mehr als nach den durch das Deuteronomium so stark beeinflussten geschichtlichen Überlieferungen scheinen möchte, gingen im Zusammenleben der Kanaaniter und Israeliten noch Baal- und Jahweverehrung nebeneinander her. Dürfen wir uns schon im vorneherein die Ausrottung der Kanaaniter nicht als eine so gründliche vorstellen, wie es nach dem Verhalten der Sieger bei einzelnen Städteeroberungen den Anschein gewinnen mag, werden wir vollends nicht übersehen, wie viele kanaanitische Opferstätten hernach israelitische geworden und wie viele erst nur im Baaldienst vorkommende Kultusgebräuche auch in den Jahwedienst übergegangen sind. Nicht allein hatte der Baalkult etwas sinnfälligeres und empfahl sich deshalb der breitern Schicht des Volkes von selbst, sondern er war auch ausgebildeter und feiner als die noch in schlichtesten Formen sich bewegende Jahweverehrung, und übte so für lange Zeit den Einfluss auf die Hebräer aus, den die feinere Bildung unterjochter Völker noch immer an ihren Unterdrückern geltend machte.

Aber es war ja keinerlei geistige Suprematie, welche der Baalsdienst gegenüber der Jahweverehrung geltend machen konnte, so sehr auch diese noch ein nationales Gepräge trug und gleichsam Völkergott gegen Völkergott sich austauschte. Was sie an ihrem Jahwedienst im Vergleich zu dem leichtfertigen Baalskultus besassen, das wusste eine kleine Gemeinschaft strengdenkender Leute, jene *Nasiräer*, die willens waren, ihrer Überzeugung selbst bei mächtigen Königen die schuldige Achtung zu ertrotzen.

Die Nasiräer (נְזִירִים = Geweihte) scheinen in ihren Anfängen bis auf den Eintritt des Volkes Israel ins gelobte Land zurückzugehen. Es widerspricht nichts der Annahme, dass sie durch ihre strengere Lebensweise die Erinnerung an den rauhen Wüstenaufenthalt auch in dem Lande aufrecht erhalten wollten, das von Milch und Honig fliesst und im Schatten des Weinstocks und Feigenbaums zum behaglichen Lebensgenuss einladet. Ersterer galt vielleicht ohne Weiteres als Gewächs des Baal und die Ab-

stinenz war ein besonderes Merkmal des Nasiraates (Judic. 13, 14. Num. 6, 2 ff.). Welche tiefere Bedeutung die andere Gewohnheit hatte, kein Scheermesser ans Haupt kommen zu lassen, ist schwer zu sagen. Die Haare lang, d. h. unter Umständen unordentlich zu tragen, wäre doch eine eigentümliche Demonstration gegen die Überfeinerung Kanaans. Dass Jahwe dem Volke Propheten und Nasiräer gegeben, soll es (Am. 2, 11) dankbar anerkennen, sicherlich weil in denselben die Volkskraft sich konservirt, wie in Simson, Samuel u. a. Das Gelübde des Nasiraats konnte von Mann und Weib, Jung und Alt, und für kürzere oder die ganze Lebenszeit übernommen werden. Kam ihm aber ursprünglich die Bedeutung zu, dem ganzen Volk als ein Salz der Erde oder als ein Sauerteig zu dienen, tritt es später auch als private Leistung mit dem Anspruch auf, persönliche Vergünstigungen vor Gott zu erbringen.

Unter den Nasiräern scheinen die *Rechabiten* eine ähnliche Stellung eingenommen zu haben, wie etwa später die Partei der Zeloten unter den Pharisäern. Sie wohnten so lange nur in Zelten, bis sie das Vordringen der Chaldäer und Aramäer zwang, hinter den Mauern Jerusalems Schutz zu suchen. Sie säen keinen Samen aus und fühlen sich Fremdlinge auf dem Boden Kanaans, dessen Wein sie verschmähen (Jer. 35). Ihr Ahnherr Jonadab, Sohn Rechabs wird von dem zur Vernichtung des Hauses Ahab ausziehenden Jehu auf den Wagen geladen, damit er seine Lust sehe an dem grausen Morden (II. Kön. 10, 15).

Es liegt die Annahme nicht fern, dass *Elia* diesen Rechabiten näher gestanden. Immerhin ist sein Gesichtskreis ein ungleich weiterer, als es in diesen zäh konservativen Elementen zur Geltung kommt. Während es diesen Leuten offenbar genügt, in einer streng gesetzlichen Form ihren Reminiszenzen aus der Wüstezeit und dem aus jenen Tagen übernommenen Jahwekult nachzuleben, wird durch Elia ein neues gepflügt. Er verlangt, dass Israel in seiner ganzen Lebensführung sich an Jahwe und seine Gebote halte, nicht blos in wenigen abgegrenzten Satzungen und Gepflogenheiten. Der Israelite soll Jahwe ein ungeteiltes Herz entgegenbringen. Sein Vorwurf an das Volk[1]) und Ahab ist, dass sie auf beiden Seiten hinken.

Ahab z. B. erscheint bei genauerem Zusehen gar nicht als der ausgesprochene Jahwefeind, als welchen ihn die Berichte im allgemeinen hinstellen. Aus dem Umstand, dass er seine Kinder

[1]) II. Kön. 18, 21. So lautet die übliche Deutung des unverständlichen Ausdruckes. Die LXX sagen „auf beiden Kniekehlen".

Ahazia, Joram und Athalia mit Composita des Namens Jahwe benennt, möchten wir nicht zu viel folgern. Aber die vierhundert Nebiim, die er vor seinem letzten Auszug gegen die Syrer vorlädt, ihm zu weissagen, sind Jahwediener. Wo in aller Welt sollten überhaupt so viele herkommen, wenn Isebel vorher eine Ausrottung sämtlicher Propheten und Priester Jahwes inszenirt hatte. Auf Karmel macht Ahab durchaus keinen Versuch, die Baalspriester aus den Händen des Elia und des Volkes zu erretten. Wir können uns das rücktsichtslose Vorgehen des Elia gegenüber seinem Könige also lediglich daraus erklären, dass er auch schon die Duldung des Baalkultus neben demjenigen Jahwes als eine Verläugnung der höchsten, Israel erhaltenden Lebensgrundsätze erachtet und den Kampf auf ein entweder — oder hinausdrängt. Und allerdings — bei Isebel durfte es sich um die gleiche Prinzipienfrage im umgekehrten Sinne handeln. Elia und Isebel bemühen sich in ihrem gegenseitigen Kampf um Ahab, durch dessen offizielle Stellungnahme erst dem Baalskult eine Bedeutung gegeben wird, wie sie bislang der Götzendienst in Israel nie beanspruchen konnte.

Elia verlangt aber, dass Jahwes Gebot auch Norm sei nicht nur für die Lebensführung des Volkes, sondern ebenso des Königs, dessen Tun und Lassen diesem obersten Gesetz untersteht. Ja, es scheint nach der ganzen Bedeutung, die er dem Nabothandel beilegt, dieser Übergriff schwerer zu wiegen, als alles, was Ahab bisher böses getan. Wenigstens macht dieser Mord nun das Mass zum Überlaufen voll. Was die in Phönizien aufgewachsene Königin nach sicherlich allgemein gültiger orientalischer Gewalthaberpraxis ohne weitere Skrupeln gegen Nabot ins Werk setzt, trägt ihrem Gemal Ahab das vernichtende Urteil ein, welches Elia in Jahwes Auftrag über ihn und sein Haus zu fällen kommt.

Es muss für Elia kein leichtes gewesen sein, gegen einen Landesfürsten feindselig aufzutreten, der im Übrigen für seines Landes Grösse Leib und Leben einsetzte, zumal in einer Zeit gegen ihn vorzugehen, da Israel dem Ansturm der Syrer gegenüber ohnehin nur in geschlossener Kraft sich aufrecht halten konnte. Denn das Wirken des Elia war im Grunde doch ein tief nationales. Nur in Jahwe, so lautet seine These, hat Israel Bestand. Und besser, folgert er allerdings rücksichtslos genug hieraus, geht Israel zu Grunde, als dass es von dieser Hauptbedingung seiner dauernden Wohlfahrt abweicht. Des Elia Wirken ist ebenso national wie dasjenige des Elisa; aber lieber kein Israel, als ein von Jahwe abgefallenes ist seine Staatsraison.

Wie das Land durch die Syrer bedrängt ist, findet Ahab sich bereit, zur Befriedigung des übermütigen Feindes seine Weiber und seine Kinder auszuliefern. Er ist im Begriff, sich auf weitere demütigende Bedingungen einzulassen; da sind es das Volk und seine Führer, die sich weigern, ein noch grösseres Opfer vom König anzunehmen. Wie der feindliche *Benhadad* dann wider Erwarten besiegt wird, zeigt sich Ahab dem unterworfenen Erbfeind gegenüber so ritterlich nobel, dass er um dessenwillen von einem Prophetenschüler hart angelassen wird.

Dem Leumund Ahabs gereicht es, biblisch verstanden, auch nicht zum Nachteil, dass Josaphat mit ihm in so engem Bündnis steht und das Ende Ahabs ist dasjenige eines Helden. Die Art und Weise, wie der Feind im letzten Entscheidungskampf sein ganzes Augenmerk nur auf ihn richtet, lässt erkennen, wie viel ihm an der Vernichtung dieses Schlachtenlenkers gelegen ist.

Das Leben Ahabs enthält eine tiefernste Tragik. In den Kampf zweier religiös-nationaler Lebensauffassungen hineingestellt, die sich diametral entgegenlaufen, findet er nicht die Entschiedenheit in sich, durch eine einmalige kräftige Stellungnahme den Konflikt zu überwinden. Jetzt weiss ihm Isebel den Herrscherstolz zu erregen, dass er sich im Absolutismus des morgenländischen Despoten überhebt, dann erschüttert wieder Elia sein Gemüt bis zur tiefen Demütigung vor Jahwe. Hier ist es das Sinnfällige des von einer höhern Kultur übertünchten Baalkultus, dem er seine Zustimmung um so weniger versagen kann, als eine sicherlich mit mancherlei Vorzügen ausgestattete Gemalin ihm denselben im Namen ihres angesehenen Heimatlandes entgegenbringt, dort ist es die alte ehrwürdige Tradition des Landes, welches mit Banden der Dankbarkeit seinem Jahwe verbunden ist. Der Tempel Baals in Samaria ist sehr wahrscheinlich die Bestätigung eines Bundes mit Phönizien, und der entschlossenste Kern seines Volkes verlangt Entfernung desselben, wenn der Bund mit dem alten Bundesgott und die Einheit der Nation weiterbestehen soll. Ahab will das Beste seines Volkes, und hat dabei die Besten desselben, den gewaltigen Propheten Elia und eine ähnliche Gestalt, *Micha, ben Jimla* gegen sich. So schwankt des Ahab Charakterbild in der Geschichte und nur so viel darf als sicher hingenommen werden, dass die biblische Darstellung ihn vorwiegend unter dem Konflikt mit Elia und in Folge dessen einseitig dargestellt hat. Ahab war besser als sein Ruf.

Die Auferstehung.

Von Pfarrer *G. Schönholzer,* Neumünster-Zürich.

I.

Der Mensch umfasst mit dem Wörtlein „Ich“ vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zustände. In diesen allen behauptet er sich als dieselbe den Wechsel der Zeit und der Zustände beherrschende und überlebende Einheit. „Ich bin am 24. Januar 1842 in die Welt eingetreten, 1858 konfirmirt worden, werde, so Gott will, mit dem Jahre 1900 eine neue Wohnung beziehen“: in diesem Satze ist es immer dasselbe Ich, von dem etwas ausgesagt wird. Dieses Ich dehnt sich über den Augenblick aus nach rückwärts und vorwärts. Ja es geht in seiner Selbstbehauptung über die Schranken des irdischen Daseins hinaus und zwar, wie billig, nach *rückwärts* und nach *vorwärts*. Nach rückwärts z. B. in der Seelenwanderungsvorstellung der Hindu. Die jetzige Art des Lebens ist für den Schüler des Buddha durch ein Vergehen derselben Seele vor diesem Leben verschuldet. Vom Unglück dieses Seelenwandels, dieses endlosen Nichtzuruhekommens zu erlösen, ist Buddha gekommen. Auch nach Plato hat die Seele vorher schon existirt, bevor sie bei der irdischen Geburt in diesen Leib eingegangen ist.

Es ist indertat nicht einzusehen, warum die Seele in ihrem Drang *nach* Verlängerung oder in ihrer Furcht *vor* der Verlängerung der Lebenslinie dieselbe nicht ebensogut rückwärts wie vorwärts vollziehen soll. Dennoch macht der christliche Glaube hinsichtlich des Vorherseins oder der Präexistenz der menschlichen Seele mit Christus eine Ausnahme. Von ihm allein wird jene ausgesprochen durch Paulus und das Johannesevangelium. Um so ausnahmsloser wirft sich der Unsterblichkeitsglaube auf die Fortsetzung der Lebenslinie nach vorne, über das Grab hinaus und zwar in dreierlei Vorstellungen. Entweder denkt man sich die *Seelenwanderung* über das Grab hinaus fortgehend, so dass z. B. die Hindu nach dem Tode je nach ihrer Lebensführung als Heilige, Bramahnen, Könige, Räte, Krieger, Ackerbauer, Hand-

werker, Gaukler, Tänzer, Parias, Wilde oder Vögel, Elephanten, Pferde, Raubtiere, Schlangen, Würmer, Insekten oder gar als leblose Wesen fortdauern werden, oder man gibt sich der Vorstellung einer *Auferstehung der Seelen samt ihren Leibern* hin, oder man nimmt eine *unkörperliche Seelenfortdauer* über das Grab hinaus an.

Die *Auferstehungsvorstellung*, welche nicht bloss die Selbstbehauptung, die Identität der *Seele,* d. h. das Verharren derselben in der Gleichheit ihres Wesens, sondern entweder ganz genau oder wenigstens annähernd auch diejenige des *Leibes* annimmt, bildet heute den speziellen Gegenstand unserer Betrachtung. Nachweisbar tritt der Auferstehungsglaube bei den Persern am frühesten auf. Von da ist er zu den Juden in der Verbannung und von diesen auf die Christen übergegangen. Das Reich des Bösen (Ahriman's) liegt mit dem Reich des Guten (Ahura's) im Kampfe und zwar im ganzen Weltverlauf und im einzelnen Menschen. Seinen Austrag wird dieser Kampf finden durch das Auftreten des siegreichen Heilandes *Caoshyank.* Gleichzeitig mit der Geburt dieses Heilandes soll die Auferstehung der Toten ihren Anfang nehmen. Innert 59 Jahren stehen alle auf von den Urmenschen an bis zu den Letztgestorbenen. Dann beginnt das allgemeine Weltgericht. Die Frommen kommen in den Himmel, die Bösen in die Hölle. Nach drei Tagen vollzieht sich dann die grosse Welterneuerung mit der Verklärung der durchs Feuer Geretteten und mit der Vernichtung der Teufel. Wer im reifen Lebensalter gestorben ist, wird im besten Mannesalter von 40 Jahren auferstehen und bleiben. Wer unausgewachsen gestorben ist, wird ein Jüngling, eine Jungfrau von 15 Jahren sein. Auch die Familie wird noch fortbestehen. Doch werden keine neuen Kinder mehr geboren.

Mit diesem Auferstehungsglauben berührte sich nun in der Babylonischen Verbannung, im 6. Jahrhundert vor Christus, der Geist der Hebräer, der Geist, welcher bis dahin an Unsterblichkeitshoffnung so arm gewesen war, so arm, dass der Gotteslohn für ein braves Leben, in Ermangelung des nachirdischen Lebens, im langen Erdendasein gesucht wurde, so arm, dass Stellen wie Ps. 115, 17; 6, 6; 30, 10; 88, 12. 13; Jes. 38, 18 sich nicht genug tun können in der Darstellung der Wertlosigkeit des Schattendaseins im Scheol oder in der Unterwelt, so dass Gott von einer solchen Seele gar nichts habe, keine Verehrung, keine Anbetung. Nur dem Trostlosen ist der Scheol ein erwünschter Ort (Hiob 3, 11—21). Aber die Zeit der Verbannung Israels war eine Zeit religiösen Fortschrittes. Nicht mehr blos das Volk hatte seinen

Wert, sondern auch das einzelne Individuum gewann einen solchen und so wurde das Edelreis der persischen Auferstehungslehre auf den zu diesem Zweck durch de Trübsal zugeschnittenen Baum Israels aufgepfropft — zuerst in der Form einer Schilderung der Wiederherstellung des gefangenen Volkes aus der Gefangenschaft unter dem Bilde einer Auferstehung. Die losen Geheine eines Totenfeldes treten in der berühmten Vision des Ezechiel, des Propheten aus der Zeit der Verbannung, durch Gottes Hauch zu lebendigen Organismen zusammen (Ezech. 37, 11). Der Ausdruck „Auferstehung" für „wieder zum Leben gelangen", ist den Schriftstellern aus dieser Zeit immer geläufiger, man lese Stellen wie Jes. 26, 19; II. Makk. 7, 9 und Daniel 12, 2 — da, in der letzten Stelle, heisst es: „Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande, zum ewigen Abscheu. Aber die Weisen (d. Lehrer) werden glänzen, wie der Glanz des Himmels und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewiglich". — Zur Zeit Jesu war die Auferstehung schon ein feststehender, besonders von den Pharisäern hochgehaltener Volksglaube und zwar die Auferstehung in grob sinnlicher Weise gefasst. Diese Fassung verhöhnten die Sadduzäer. Sie vermuteten dieselbe auch bei Christus und wollten auch ihn dem Gelächter preisgeben, indem sie an ihn Mark. 13, 18 ff. die Vexirfrage stellten, wie es sich in der Auferstehung mit der einen Frau verhalte, welche hier auf Erden nacheinander 7 Männer gehabt habe, welchem von den 7 Männern sie dann im Himmel angehöre? Jesus antwortete: „Irret ihr nicht darum, weil ihr weder die Schriften kennet, noch die Kraft Gottes? Denn, wenn sie von den Toten auferstehen, so nehmen sie nicht zur Ehe, noch werden sie zur Ehe gegeben, sondern sie sind, wie die Engel in den Himmeln." Der Sinn der Antwort ist gewiss der: das zukünftige Leben hat auch ganz neue Ordnungen und ihr schreibt mir eine grobe Versinnlichung des ewigen Lebens zu, wenn ihr meinen Ewigkeitsglauben dem der Pharisäer gleichstellt. Wenn ihr II. Mos. 3, 6 leset: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, so verstehet es doch: Gott ist der Lebendigen Gott und das sei uns genug: Gott kann uns am Leben erhalten, wenn er es auch nicht in der Weise dieses Lebens tut. — Es liegt in der Antwort Jesu erstens eine geistige Auffassung der Auferstehung und zweitens ein dezenter Verzicht, auf Dinge näher einzutreten, welche kein Sterblicher wissen kann.

Alles an der Auferstehungsvorstellung ist im Fluss, besonders auch das Ziel, das wohin? Gemeint ist immer: Auf-

erstehen zur Seligkeit, zum vollkommenen Gemeinschaftsleben mit Gott, in's Reich Gottes hinein. Nach ganz allgemeinem Glauben der Völker ist die Wohnung der abgeschiedenen Seelen in einem Jenseits. Der Ort des Jenseits, der Weg dahin, die Gefahren der Reise und die dort anzutreffenden Zustände bilden ein sehr ergiebiges Thema in der Mythologie aller Völker. Der Augenschein des täglichen Abschiedes, beziehungsweise Unterganges (Sterbens) der Sonne mag es verursacht haben, dass als Ort des Jenseits ursprünglich vielfach eine ferne Insel im Westen oder eine unterirdische Tiefe angenommen worden ist. Neben dem optischen Schein des Hinabsinkens der Sonne hat dazu auch die Bestattung der Leichen geführt. Die Unterwelt, hebräisch Scheol, ist der Versammlungsort der Verstorbenen. Nach und nach verband sich mit der Idee des Jenseits auch die der sittlichen Vergeltung. Es wurde unterschieden ein lichter Aufenthalt der Seligen und ein dunkler Aufenthalt für die Bösen, griechisch Tartarus und Elysium, hebräisch Gehenna (Hölle) und Schooss Abrahams oder Paradies, beide noch neben-, nicht übereinander gedacht in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus (Luk. 16, 26). Der reiche Mann unterhält sich über die Kluft hinweg mit dem Vater Abraham, welcher jenem unter anderm zu bedenken gibt: Über dies alles ist zwischen uns und euch eine grosse Kluft befestigt, dass kein Hinüber- und Herüberkommen ist.

Immer mehr wird der Ort der Seligen in überirdische Lichtregionen verlegt, in den Himmel, als den speziellen Aufenthaltsort der seligen Götter oder christlich gesprochen: Gottes und der Engel. Dahin rückte in der Vorstellung der Hebräer allmählig auch der Schooss Abrahams. Es ist recht merkwürdig, zu beobachten, wie in den Evangelien und Briefen, kurz in der neutestamentlichen Literatur, die Vorstellung vom Seligkeitsort noch schwankt. Jesus betet zwar: Zu uns komme dein Reich, aber wehrt doch den Jüngern, sich dasselbe zu sinnenfällig und zu lokal zu denken. In den Worten: „Heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein", wäre kein Anhaltspunkt für die genauere Anschauung Jesu vom Lokal der Seligen zu finden, wenn wir nicht seine Gebetsanrede: Unser Vater im Himmel und das Wort hätten, in welches er den Inbegriff aller religiösen Gemeinschaft zusammenfasst, das Wort „Himmelreich". Für Jesus ist also, wenigstens gegen das Ende seiner geistigen Entwicklung hin, der Himmel, d. h. das, was das Kind jenes Zeitalters dafür ansah, das vermeintliche Gewölbe über der Erde, die Feste der Schöpfungserzählung (I. Mose 1, 8) der Wohnort Gottes und der Seligen, das Ziel für die Seele eines Gotteskindes. Aber bis in die sech-

ziger Jahre des ersten Jahrhunderts bemerken wir hinsichtlich der lokalen Festsetzung des endgültigen Aufenthaltes der Seligen unter den frommen Kreisen Israels noch ein Schwanken zwischen dem Himmel und der Erde. Der Seher der Offenbarung Johannes sagt Kap. 21, von Vers 9 an: Und es kam zu mir einer von den sieben Engeln ... und er brachte mich im Geiste auf einen grossen und hohen Berg und zeigte mir die grosse Stadt, das heilige Jerusalem, die von Gott aus dem Himmel herabstieg, welche die Herrlichkeit Gottes hat.“ Das deutet also auf eine verklärte Erde als Aufenthaltsort für die Seligen, aber doch auch auf den Himmel als Wohnung Gottes. Eine höhere Stufe, gleichsam eine mittlere, zwischen Erde und Himmel, weist den Seligen an I. Thess. 4, 16 u. 17: „Der Herr selbst wird unter dem Feldherrnruf, unter der Stimme des Erzengels und unter der Posaune Gottes vom Himmel herabkommen (Christus und Gott tronen nach dieser Vorstellung im Himmel oben) und die Toten in Christo werden zuerst auferstehen, hernach werden wir, die Lebenden und Übriggebliebenen, zugleich mit ihnen entrückt werden in Wolken dem Herrn entgegen in die Luft und also werden wir allezeit bei dem Herrn sein.“ —

Mit diesem jüdisch-christlichen Gedanken kreuzte oder vermengte sich zur Wende des 1. auf das 2. Jahrhundert immer mehr der griechische, der ganz entschieden die obere, die himmlische Welt, die Region der reinen, immateriellen Seelen, als Schauplatz der Vollendung betonte. Die Lehre von den letzten Dingen, mit einem fremden Worte *Eschatologie* genannt, war bei den ersten Christen und bei dem Apostel Paulus die, dass man die baldige sichtbare Wiederkunft Christi vom Himmel her auf Erden zur Aufrichtung seines messianischen Reiches erwartete, zur Aufrichtung des messianischen Reiches, welches, wie wir der Frage der Jünger: Herr, wirst du in dieser Zeit dem Volke Israel das Reich wieder herstellen? (Apostelg. 1, 6) und der Abfertigung durch Jesus, dass man Zeit und Ort und Gestalt nicht angeben könne, abmerken, von den Jüngern noch sinnlich genug gedacht wurde. Dieses messianische Reich mit seiner verhältnismässigen Vollendung deckt sich aber noch nicht ganz mit der Idee der unbedingten ewigen Vollendungszukunft; deshalb wird es von dieser als ein blos vorläufiger Zwischenzustand unterschieden. Dem ganzen Urchristentum, Paulus mit eingeschlossen, ist eigen die *Vorstellung eines der endgültigen Weltvollendung vorausgehenden irdischsn Reiches Christi von beschränkter Zeitdauer, welche die Offenbarung* (Kap. 20) *auf 1000 Jahre festgesetzt hat. Das ist das vielberufene tausendjährige Reich.* Ihm voraus geht die Auferstehung

der Gläubigen (der Christgläubigen). Nach dessen Ablauf folgt die *allgemeine* Auferstehung *aller* Menschen, auch der im Unglauben gestorbenen, und das Vollendungsdrama, das *Weltgericht,* mit der Verdammung der Gottlosen und der Beseligung der Frommen für ewige Zeiten. Von diesem Drama fiel dann mit dem Ausbleiben der Wiederkunft der erste Akt, die erste Auferstehung, dahin. Um so bestimmter hielt die Kirchenlehre an dem letzten Akte, an der *allgemeinen Auferstehung aller Menschen* zum allgemeinen Weltgericht fest. In dem Mass, als im 2. Jahrhundert die Gnostiker, eine Art christlicher Religionsphilosophen und das in seiner Zweispurigkeit so rätselhafte Johannesevangelium das Jenseits vergeistigten, so dass das ewige Leben wesentlich nur das Einssein mit Gott und Christus in Liebe und Erkenntnis bedeutet, was ja doch nur das Ideal auch schon des gegenwärtigen christlichen Lebens ist, in dem Grad tritt auch die leibliche allgemeine Auferstehung als unwesentliches und einflussloses Anhängsel der traditionellen Sprachweise im wirklichen Glauben der Christen zurück. *Mag jene zweite allgemeine Auferstehung und zwar in möglichst sinnlicher Fassung, eine Auferstehung des fleischlichen Leibes bis auf Haut und Haar, Knochen und Gedärme, immer noch die allgemein herrschende Kirchenlehre sein, so denken sich doch in Wirklichkeit die meisten jetzt lebenden und sterbenden Christen ihren Zustand nach dem Tode als die ins Ideale gesteigerte und von irdischer Schwachheit befreite Fortsetzung des gegenwärtigen Christenlebens in der Gemeinschaft Christi oder Gottes.* Da hierin doch schon die höchste Seligkeit gegeben sein muss, so ist hiemit eigentlich alles Weitere, was sich an Wiederkunft Christi und Auferstehung knüpfte, überflüssig oder doch für die persönliche Hoffnung bedeutungslos geworden. In diesem Geiste reden die meisten Sterbegebete unserer Liturgien, reden die Sterbegesänge unserer Gesangbücher, reden der Hebräerbrief und das Johannesevangelium als Geistesprodukte des Alexandrinischen Christentums, ja redet schon Paulus in II. Kor. 5, 1—8, Phil. 1, 23, wo er seine Beruhigung in dem Gedanken findet, dass er *alsbald nach dem Abscheiden* aus dem Leibe daheim sein werde bei Christus und zwar, umkleidet mit einem neuen himmlischen Leibe von ähnlicher Lichtnatur, wie er den Leib des auferstandenen Christus sich vorstellte. — Das ist die *Geschichte* der Auferstehungsvorstellung von dem persischen Ursprung an durch das Judentum, das biblische und nachbiblische Christentum bis heute.

II.

Und nun lasst uns das *Material* genauer betrachten, aus welchem dieser Bau der Auferstehungsvorstellung aufgeführt ist. Zu jedem geistigen Bau nimmt der Mensch, wie zu einem gewöhnlichen Hausbau, den Stoff aus seiner Zeit und seiner Umgebung. Bei der Auferstehungsvorstellung waren massgebend die damaligen Ansichten *von der Welt, von dem Menschen und von Gott.*

Das *Weltbild* ist für die in der Bibel, im alten und neuen Testamente zum Worte kommenden Menschen folgendes: droben das festgefügte Himmelsgewölbe, über welchem Gott tront. Hier unten die Erdoberfläche, der Schauplatz für das Leben der Menschen, mit welchen Gott durch Engel verkehrt oder zu welchen er, wie zu Abraham, herniedersteigt, und unter der Erdoberfläche die Unterwelt, zu welcher der Verstorbene durch das Begräbnis hinabsteigt. Die Welt besteht aus einem Parterre (Wohnung der Menschen), erstem Stock (Wohnung Gottes) und Sousterrain (Höhle, Hölle, Scheol, Unterwelt). Wenn nun ein Auserwählter Gottes zwar wie alle andern Menschen zuerst beim Sterben den Weg alles Fleisches, d. h. in die Unterwelt, geht, hernach aber doch vom frommen Gemüt nicht anders als mit Gott vereint lebend gedacht werden kann, so muss auf Grund dieses Weltbildes der Übergang vom Zustand der Erniedrigung in denjenigen der Erhöhung mit Notwendigkeit als eine räumliche Erhebung von der untersten zur obersten Etage vorgestellt werden und zwar heisst die Überwindung der ersten Station von der Unterwelt zur Erdoberfläche ganz natürlich Auferstehung, die der zweiten von der Erdoberfläche zum Himmel aber Auf- oder Himmelfahrt. Wenn z. B. Christus dem Paulus auf dem Wege von Jerusalem als Licht und Stimme vom Himmel her erscheint, so ist auch für den Paulus die unerlässliche Voraussetzung die: Also muss er vorher auferstanden uud zum Himmel gefahren sein. In der Darstellung des Lebens Jesu in den Evangelien ist folgender Rundgang dieser auserlesenen Seele, des Messias, ganz klar gezeichnet: Vom Himmel, aus Gott, auf diese Welt herab gesandt, hinabgefahren in die Hölle, auferstanden von den Toten und aufgefahren in den Himmel — kein Mittelglied fehlt. Der Messias ist aber der Erstling der Kinder Gottes und sein Lebensring vorbildlich für ihren Lebensgang. Alle Kinder Gottes kommen aus Gott in die Welt und durch das Sterben hindurch wieder zu Gott. Welch herrliches Bild für den religiös empfundenen Lebenslauf eines Menschen! Wer denkt dabei nicht an den Wandel eines Wassertropfens aus Wolkenhöhen in den Erdenschoss? Aus diesem auf-

ersteht er in der Gestalt einer Quelle, hält sich eine Zeit lang segnend auf der Erdoberfläche auf, geht unter oder stirbt im Meer, um in der Verdunstung die Himmelfahrt anzutreton und als Wolke den Kreislauf aufs neue zu beginnen.

Dieser Seelenwanderungsring ist nicht bei allen Heiligen der Schrift so vollständig wie bei Jesus von Nazareth. Bei andern fehlen einige Glieder, aber die Meinung ist dieselbe. I. Mos. 5, 24: Und Henoch wandelte stets mit Gott, und er war nicht mehr vorhanden, weil ihn Gott hinwegnahm. V. Mos. 34, 5. 6. 7: Also starb Moses, der Knecht des Herrn, daselbst im Lande der Moabiter nach dem Worte des Herrn, und er begrub ihn im Tal, im Lande der Moabiter, Beth-Peor gegenüber, und niemand hat sein Grab erfahren bis auf diesen Tag, und Moses war 120 Jahre alt, als er starb, seine Augen waren nicht dunkel geworden und seine Kraft war nicht gewichen. — Auch hier ist im Hintergrund der Erzählung der Gedanke: Gott hat ihn unmittelbar zu sich genommen. Vollends II. Kön. 2, 11 fehlt, wie bei Henoch, das Mittelglied der Unterwelt: Und als sie (Elia und Elisa) miteinander gingen und redeten, siehe, da kam ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden, die schieden sie beide voneinander, und Elia fuhr also im Wetter gen Himmel. Bei diesen drei alttestamentlichen Heiligen fehlt gerade das Glied der Auferstehung, aber nicht das der Himmelfahrt. — Wir haben gesehen, dass ein gewisses Weltbild, wie es vor Copernikus die Menschen beherrschte, die unentbehrliche Voraussetzung für die Auferstehungsvorstellung ist.

Aber ebenso wesentlich ist für die Auferstehungsvorstellung eine ganz bestimmte *Anschauung vom Menschen,* näher von dem Verhältnis seiner Seele zu seinem Leibe. Der Hebräer ist weit entfernt von einer dualistischen Trennung von Seele und Leib. Dieser ist ihm der beseelte, von Gottes Lebenshauch durchdrungene Stoff (I. Mos. 2, 7). Beide kommen miteinander aus Gott; beide gehen miteinander in die Unterwelt, und es ist auch im seligen Leben für die Menschen des alten Testamentes und der Apostelzeit keine leiblose Seele denkbar, so wenig, dass Paulus, um im 15. Kapitel des I. Korintherbriefes gegen den besonders von den Griechen erhobenen Einwand standzuhalten, dass doch dieser sichtbare Leib, in welchem wir jetzt wandeln, einmal gestorben; nicht wieder aufstehen, nicht wieder aufleben könne, antwortet: Gewiss kann dieser Leib nicht wieder erstehen, dieser Fleischesleib, aber Gott wird in seiner Allmacht der Seele in der Auferstehung einen andern, neuen, geistigen, d. h. der himmlischen Existenz entsprechenden, einen himmlischen Leib

geben, so ungefähr, wie ihm Jesus vom Himmel her unleiblich und doch irgendwie sinnwahrnehmbar erschienen ist. Dass aber die Seele die Schicksale des Leibes und dieser diejenigen der Seele teile, war so sehr eine selbstverständliche Voraussetzung der Apostelzeit, dass weniger gebildete und weniger disputirfähige Jünger- und Gläubigenkreise gewiss nicht den geringsten Anstoss an einer wirklich leiblichen Auferstehung nahmen, und in der Tat: Allmacht ist Allmacht, Wunder ist Wunder. Wie soll es der Allmacht nicht ebensogut möglich sein, den wirklichen Leib, wenigstens Jesu die Reise in den Himmel antreten zu lassen, als blos einen sog. geistigen Leib. der doch auch extra und ganz neu der Seele um- und angeschaffen werden musste? Also selbst Paulus, welcher von der Fleischesauferstehung im Sinne der Pharisäer und im Sinne seiner ganzen Zeit nichts wissen will, steht doch so weit unter dem Banne des hebräischen Denkens, dass er sich eine immaterielle Seele einfach nicht vorstellen kann. Seine Polemik gegen die Fleischesauferstehung ist der erste Versuch einer tiefreligiösen und hochbegabten Seele, die Fortexistenz Christi über das Grab hinaus und die Lebensgemeinschaft mit ihm zu vergeistigen. Aber Geister wie er und Origenes blieben allein und vor der Welt im Unrecht. Die Kirche blieb, die Auferstehungsberichte mehr dem Quantum als der Qualität nach abwägend, bei ihrem „dennoch“ und stellte, wie sie meinte, für ewige Zeiten als Glaubensartikel die *Auferstehung des Fleisches* fest. Die psychologische Grundlage für die Auferstehung ist also, wie soeben dargelegt, die: Leib und Seele unzertrennlich, das eine durchläuft mit dem andern den ganzen Lebenskreislauf.

Eine dritte Grundlage für die Auferstehungsvorstellung ist *die Gottesauffassung jener Zeit,* welche bei einer grossen Mehrzahl der Christen bis heute dieselbe geblieben ist. Gewiss ist Gott seit ewigen Zeiten derselbe, aber die Gottesauffassung der Menschen wechselt. Es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen dem Jehovah, welcher bedauert, dass er in der Sündflut die Menschen ertränkt hat, welcher den besseren Esau dem moralisch minderwertigen Jakob nachsetzt, wie nur ein parteiischer Vater es tun kann, und durch Samuel die blutige totale Vernichtung eines Stammes höher taxirt, als die Schonung, welche Saul übt – einerseits und dem Gott, den uns Jesus Christus lehrt, anderseits. Nicht Gott hat sich geändert zwischen den Mosesbüchern und dem Johannesevangelium, sondern die Ansicht der Menschen über Gott. *Die Gottesauffassung,* auf welcher die Auferstehungsanschauung beruht und aufgebaut ist, lässt Gott über und ausser der Welt wohnen, je nach seinem Gutfinden mit Willkür in ihren

Gang eingreifen, die sonst üblichen und im Zusammenhang der Dinge begründeten Ordnungen ausnahmsweise zu bestimmten Einzelzwecken für Momente ausser Kurs setzen, d. h.: Er tut Wunder in des Wortes kühnster Bedeutung, um sein Reich zu bauen und den Messias, seinen Sohn, als solchen der ungläubigen Welt zu erweisen. Das ist der für die biblische Welt gegebene und gangbare Gottesglaube. Dieser beherrscht die Evangelisten, den Paulus und die andern Apostel, so dass wir sagen müssen: Welche Macht einer wesentlich höheren Gottesauffassung muss Christus entfaltet haben, dass wir trotz der gewiss sehr mangelhaften Überlieferung seiner Lehre diese höhere Auffassung und tiefere Empfindung in den von ihm gemeldeten Aussprüchen doch noch so deutlich durchfühlen! Es ist bei aller augenfälligen Wirkungslosigkeit der Auferstehung Jesu in Hinsicht auf das Verhalten der ungläubigen Zeitgenossen dennoch die beständige Predigt des Paulus und Petrus nach der Apostelgeschichte die: Diesen Jesus hat Gott auferweckt, erhöht, damit ihr glaubet, sehet, überwiesen werdet, dass Jesus der Christ sei. *Die Vorstellung eines Gottes, dem nicht die Macht der für sich wirkenden Wahrheit genügt, sondern der ein über alles Mass hinausgehendes Wunder bedarf, um den Menschen von seiner Liebesabsicht zu überzeugen — diese Gottesvorstellung hat an der Auferstehung mitgearbeitet.* Die Geschichte des Auferstehungsglaubens kennen und das Material überschauen, aus welchem er sich aufbaut: jene bestimmte Welt- und Menschen- und Gottesauffassung — das hilft schon viel zum Verständnis des grossen Gedankens, besonders wenn dazu noch eine pietätvolle Ehrung der biblischen und von der Bibel abgeleiteten Frömmigkeit kommt. Derselbe geschichtliche Sinn und dieselbe philosophische Einsicht weisen uns nun aber auch unsere bestimmte Stellung zu diesem Auferstehungsgedanken an.

(Schluss folgt.)

Moritz v. Egidy.

Von *Paul Pflüger,* Pfarrer in Zürich-Aussersihl.

Moritz v. Egidy nenne ich mit vollem Recht einen Propheten, denn ein Volkserzieher, ein Apostel geläuterter Menschlichkeit, ein Gewissenswecker ist er gewesen, wie heute kaum ein zweiter zu finden ist. Wie die alten Propheten bekleidete er nicht eine kirchliche Würde und war er kein Theolog und Schrift-

gelehrter. Ein Weltkind war er, ein Offizier im preussischen Heere — und in dieser Stellung warf er seine „Ernsten Gedanken“ ins Volk, jene im Jahr 1892 herausgegebene Schrift, in der er die Rückkehr zur einfachen, aber lebensvollen Jesusreligion fordert. In unsern republikanischen Verhältnissen übersehen wir leicht, welch ein persönlicher Mut, welcher Heroismus in diesem öffentlichen Auftreten des einem der angesehensten Adelsgeschlechter und dem aktiven Offizierskorps angehörenden Mannes lag. Indertat — es wirft ein grelles Licht auf unsere heutigen Kulturzustände — Egidy wurde aus seiner Offiziersstellung entlassen! Dafür ist er ein Führer geworden für eine wachsende Schar von Kämpfern für Wahrheit und Recht! Was den Soldaten auszeichnet, der Mut und die Kraft, das war der Grundzug seines Wesens! Mit welchem Edelmut ist er eingestanden für jene Unschuldigen, die in den Kerkern von Montjuich aufs grausamste gefoltert wurden, mit welcher Offenheit und Energie enthüllte er in grossen Versammlungen und in Schriften die Unschuld des wegen Gattenmord zu lebenslänglichem Kerker verurteilten Zieten in Preussen! Welche Selbständigkeit und Unerschrockenheit gehörte dazu, auch den von allen Seiten geschmähten und gehetzten Anarchisten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie Egidy dies getan hat.

Aber eben, die Kraft war bei ihm nicht, wie es so häufig der Fall ist, eine rohe, brutale, sondern eins mit Güte und Milde. Die Kraft stand im Dienste der Menschenhebung und Rettung; seine Energie war verschmolzen mit strengster Gewissenhaftigkeit und feinstem Taktgefühl. Egidy war so ganz rücksichtslos und rücksichtsvoll; rücksichtslos gegenüber seiner eigenen Person, den Vorurteilen seines Standes, den Gefahren, die ihm drohten und rücksichtsvoll gegenüber dem Wohl und Wehe jedes Menschen, mit dem er in Berührung kam. „Liebe ist Kraft“ — das war eine gern von ihm wiederholte Losung seines Lebens. Seine Willenskraft ist vor allem in der Wahrheitsliebe und Wahrhaftigkeit seiner Natur ausgeprägt gewesen. Mut und Wahrhaftigkeit gehören zusammen, gerade wie Feigheit und Lüge verwandt sind.

Egidy ist vor allem *wahr* gewesen. Mit verblüffendem Freimut sagt er bald der versammelten Menge, bald dem Einzelnen unter vier Augen die Wahrheit. In diesem Sinne ist er ein Bussprediger gewesen, aber freilich so gar nicht nach der Schablone der landläufigen Bussprediger. Aber nicht nur andern hielt er den Spiegel der Wahrheit vor, er selbst strebte rastlos nach Wahrheit und darum ist er auch in den verhältnismässig wenigen Jahren seiner öffentlichen Wirksamkeit immer gereifter

und abgeklärter und weitblickender in seinen Anschauungen geworden. Er hat nicht blos gelehrt, sondern auch gelernt; wir haben ihn wachsen sehen in seiner geistigen Erkenntnis. Sein Gesichtskreis hat sich erweitert; er ging aus von einer Erneuerung des religiösen Lebens, und er fasste je länger je mehr als Ziel ins Auge die Reinigung und Hebung des gesamten Kulturlebens unserer Zeit in geistiger und materieller Beziehung. Eine Erweiterung und Vertiefung seines Geisteslebens, die er nicht den Büchern verdankte, als vielmehr dem immer tiefern Einblick in alle Schichten des Volkes und dem mündlichen Gedankenaustausch mit geistesregen Menschen aus allen Ständen.

Egidy ist von einem tiefen Gerechtigkeitsgefühl beseelt gewesen. Güte und Gerechtigkeitssinn gehören eben zusammen. Die Menschenliebe, die jedem sein Recht auf menschenwürdige Existenz und Wolfahrt zuerkennt, und verschaffen will, steht höher als die Güte, die blos Almosen austeilt. Dieser Gerechtigkeitssinn hat ihn gedrungen, für die Enterbten und Bedrückten unserer Zeit einzustehen, gerade so wie die Propheten Israels die Anwälte der Armen und Elenden, der Witwen und Waisen gewesen sind. So wird der religiöse Reformator immer entschiedener zum sozialen Reformator, wie das bei den grossen Propheten Israels genau so der Fall gewesen ist. Man kann nicht wahrhaft Gott dienen und der Wohlfahrt der Mitmenschen gleichgültig gegenüberstehen; man kann nicht wirklich für das „Gottesreich“ arbeiten und am Kampf gegen Not und Elend unbeteiligt bleiben, man kann nicht ehrlich „Glauben“ predigen, wenn man selbst keinen Glauben an den endlichen Sieg alles Guten, an die kommende Frühlingszeit einer schönern Menschheit besitzt. Egidy hat diesen Glauben gehabt, den Glauben an die Macht der Wahrheit, an den Sieg der Ideen, an die Verwirklichung des Himmels auf Erden! Die Geistlichen beider Konfessionen haben zum grossen Teil diesen Glauben, diese Begeisterung nicht. Sie reden viel vom Glauben, aber gerade bei ihnen trifft man so häufig den Unglauben, der sich dahin äussert: „Es ist immer traurig auf der Welt gewesen und es wird immer so bleiben.“ Geistliche speziell der evangelischen Kirche sind es denn auch gewesen, welche beim Erscheinen der „Ernsten Gedanken“ über Egidy hergefallen sind, ja welche die Unverfrorenheit hatten, den glaubensstarken Mann des Unglaubens zu bezichtigen. Theologen kritisirten mit Spott und Behagen diese und jene Erklärung in Egidy's Schrift; aber das Verständnis für die Wahrheitsbegierde, die glühende Menschenliebe und den Überzeugungs-

mut Egidys ging ihnen völlig ab. So treibens sie mit allen Propheten: sie nörgeln und mäkeln am Einzelnen herum, aber in die grossen Gedanken, in den Wahrheitsmut und den Charakter derselben eindringen, wollen oder können sie nicht. Wie solche Männer von heiligem Idealismus beseelt sind und Ideale pflanzen in eine mammonsvergötternde Welt, erkennen die Berufspriester nicht an und belächeln den Glauben dieser Männer an die Menschheit und den in ihr waltenden und zu höheren Zielen empordringenden göttlichen Geist als eine Utopie und Schwärmerei!

Man musste Egidy reden hören! Eine gedrungene Gestalt von strammer Haltung, kerngesunder Farbe und Frische, helle leuchtende Augen, hohe Stirne, wohlklingende Stimme. Eine Feldherrnstimme, in der sich oft die ganze impulsive Kraft seines Willens zu entladen schien. Seine Ausdrucksweise knapp und prägnant und präzis, mit originellen Aussprüchen und Bildern, seinem militärischen Berufe entnommen, die unsereiner ihm nicht nachmachen kann. Die ganze geistvolle, lebendige, kraftstrotzende Persönlichkeit war es, die einen unwillkürlich packen musste. Die Erscheinung des selbstbewussten Mannes übte eine magische Gewalt aus. Man fühlte es, dieser Mann besass nicht blos den Glauben an die von ihm ausgesprochenen Wahrheiten, sondern an sich und seinen prophetischen Beruf, deswegen liess er sich nicht durch Spott noch durch die heftigsten Angriffe beirren. Zweimal war er in den letzten Jahren in Zürich; das erste Mal am Kongress des ethischen Bundes im Sommer 1896, wo er einen Vortragskurs über „Erziehung“ hielt und an einer grössern Versammlung im Hirschengrabenschulhaus sprach und ein zweites Mal am Arbeiterschutzkongress vom Jahre 1897, dem er Grüsse vom Friedenskongress in Holland überbrachte. Ein Prophet des baldigen Völkerfriedens ist Egidy nämlich in den letzten Jahren auch gewesen, er, der im deutsch-französischen Kriege Lorbeeren geholt und in der preussischen Armee den Grad eines Oberstlieutenants bekleidete und dessen Söhne alle Offiziere geworden sind.

Auch eine literarische Tätigkeit entwickelte Egidy. Moderne Propheten werden unter den modernen Verhältnissen zur festen Sicherung ihrer Bestrebungen Schriftsteller sein müssen, wenn auch das Wesentliche ihre persönliche Erscheinung und ihr Charakter ist. Mit den „Ernsten Gedanken“, die bald in 50000 Exemplaren verbreitet waren, war Egidy an die Öffentlichkeit getreten, dann arbeitete er im Verein mit Freunden an der Volksschrift „Einiges Christentum“, in den letzten Jahren gab er unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen die Wochenschrift

„Versöhnung“ heraus; seine eigenen Aufsätze bilden die Crême dieser Zeitschrift.

Das Programm seiner Zeitschrift und also auch seiner Wirksamkeit lassen wir ihn mit seinen eigenen Worten aussprechen:

„*Versöhnung* heisst nicht Übertünchung der Gebrechen unserer Zeit; nicht Verschleierung der Missstände, die unser heutiges System zeitigt; nicht Vertuschung der Verfehlungen einzelner; nicht Beschönigung der Untaten Gewaltiger; nicht erklügelte Überbrückung von Gegensätzen; nicht ein unnatürlicher Ausgleich notwendiger Verschiedenheiten; nicht, nirgends, auf keinem Gebiet und bei keiner Gelegenheit ein Pakt mit dem Unvollkommeneren, sobald eine vollkommenere Erkenntnis uns beherrscht; kein Friede mit dem Übel, keine Nachgiebigkeit gegenüber der Halbheit, der Unduldsamkeit, der Herrschsucht, der Regierwut, dem Führerdünkel, der Ungesittung, dem Vorurteil, kein Zugeständnis gegenüber der Tyranei eines Dogmas, auf welchem Gebiet es immer sein entwicklungsfeindliches Unwesen zur Geltung bringen will: Konfession, Moral, Gesundheitslehre, Volkswirtschaft, Kunst.

Versöhnung heisst allerdings auch nicht: unausgesetztes Herabwürdigen der nun einmal noch vorhandenen, darum mit Würde zu ertragenden Gebrechen der Gegenwart; heisst nicht: verständnisloses Verurteilen derer, die noch nicht auf dem vorgeschrittenen Entwicklungsstandpunkt stehen und demgemäss allerhand Verfehlungen begehen; heisst nicht: einseitiges oder gar selbstüberhebendes Vertreten nur des eigenen Standpunktes; heisst nicht: Blindheit gegenüber dem Wert anderer.

Versöhnung heisst: Erkenntnis, dass wir ein zusammengehöriges Volk und dass die Kulturvölker eine zusammengehörige Kulturwelt bilden. Versöhnung heisst: klar, tatentschlossen, rückhaltlos, gradlinig, mutig jede — *jede* — Folgerung ziehen, die sich aus dieser Erkenntnis ergibt. Versöhnung heisst: Verständigung unter denen, die ehrlich dem Volksganzen dienen und aus dieser Verständigung heraus Verwirklichung unserer vollkommeneren Erkenntnis. Wer da fühlt, welcher Ernst, welcher Wille, welche Kraft, welche Klarheit sich mit dem so gefassten Begriff verbindet, der wird in diesem Gedanken die siegende Macht begrüssen, die den ersehnten Wandel in sich birgt. Darum: „Versöhnung“ das Banner, unter dem wir treu unsere Pflicht tun wollen; jeder auf seinem Posten.“

Wir können es uns nicht versagen, noch einige Proben Egidyscher Denk- und Ausdrucksweise anzuführen:

„Selbstverständlich meine ich, wenn ich vom Denken spreche, das richtige Denken. Denken, d. h. das Gehirn in irgend welche Tätigkeit setzen, das mag wol geschehen; aber das ist nicht das Denken, wie wir es brauchen. Wir und diejenigen, auf die wir einzuwirken haben, müssen lernen, selbst, d. h. selbständig zu denken, nicht „andern nach“ zu denken, nicht den Gedankengängen der anderen nachzugehen, sondern einer Anleitung folgend, so viel nur ihre Fähigkeit es gestattet, selbständig zu denken. Wie sollen wir denken? Gerade aus denken! Gerade durch denken! Über die Hindernisse fortdenken! Bis zu Ende denken! Wenn Sie aus diesen Worten den sicher dahingaloppirenden Kavallerieoffizier erkennen, so mache ich mir daraus keinen Vorwurf. Nicht durch die Gedanken anderer Menschen, nicht durch Sentenzen, durch Sprüche, durch Aussprüche solcher Männer, denen man Denkmäler gesetzt hat, oder zu setzen im Begriff ist, sich abbringen lassen von dem Gedankengang, den man ging oder zu gehen im Begriffe war. Genau im Auge behalten, wohin man will und gerade durch! Durch alles, was unser Denken erschwert hindurch. Dem Überlegen stellen sich immer Hindernisse in den Weg, Hecken, Barrieren, Gräben. Wir haben nur zu prüfen, ob das Gelände jenseits des Hindernisses so ist, dass wir mit den Vorderfüssen landen können. Wenn ich das kann, dann unter allen Umständen über das Hindernis fort und dann weiter bis ans Ende denken. Immer in den Grenzen dessen, was uns notwendig ist, denken; wie wir, das Geschlecht der Gegenwart, wie es die Menschen von heute gebrauchen. Das Patrouilliren der Gedanken in die Jahrhunderte hinaus mag als Sonntagnachmittagsbeschäftigung jedem unbenommen bleiben; für den Gebrauch genügt das, was heute schon verwirklichungsmöglich ist. Wenn ich nun noch sage: klar denken, so ist das eigentlich nicht mehr notwendig; die Gedanken in einander haben, keine Gedankenrisse, keine Gedankensprünge, nichts Zusammenhangloses denken, die Gedanken an einander gleich einer Kette gliedern. Ich habe mir, als ich über diese Erziehungspflicht nachdachte, noch einmal das Wort „Alkohol“ hingeschrieben. Das ist meine ernsthafte Überzeugung, Verschuldung daran, dass wir so denkträge, so denkschläfrig geworden sind, so gedanken-umnebelt sind, trägt nur der Alkohol.“

In seinen Aufsätzen über Erziehung sagt Egidy:

„Die Erziehung zum Frohsinn, zur Freudigkeit, ja zur Liebenswürdigkeit ist unsere Pflicht. Wenn ich das Wort Frohsinn in den Mund nehme, da wird es mir bitterschwer, an das zu denken, was unser bisheriges Leben belastet und bedrückt, und uns

die Erde als ein Jammertal dargestellt hat. Als einen Garten dürfen wir unsern Planeten betrachten; wir selbst hineingeboren, um dessen froh zu werden, was uns durch die Schöpfung gegeben ist, und um die andern zu beglücken. Daraufhin uns selbst zu erziehen, daraufhin der Jugend und jedem andern Menschen gegenüber, den wir mit unwirschem Gesicht und gefalteter Stirn begegnen, hinzuwirken, ist unser Recht. Wir wollen fröhlichen Menschen, wir wollen liebenswürdigen Menschen begegnen. Ich brauche Ihnen die Grenze aller dieser Werte, wo sie in Unwerte umschlagen, nicht erst zu zeigen. Eine gekünstelte, gemachte Liebenswürdigkeit stösst ab. Liebenswerte Menschen wollen wir haben. Wir wollen uns nicht einer über den andern erheben, ja wir wollen nicht einmal einer über den andern hinauswachsen, wir wollen *alle* wachsen. Die Anregung dieses Wachstumsverlangens ist eine erzieherische Notwendigkeit." (Über Erziehung v. M. v. Egidy. Bern, Verlag Steiger. pag. 32.)

Eine andere Stelle aus der Schrift über Erziehung:

„Unsere Erkenntnis drängt nach vollkommenerer Gerechtigkeit; davon muss sich jeder, der in der Jetztzeit auf seine Mitmenschen wirken will, durchdringen. Diese vollkommenere Gerechtigkeit müssen wir bei allen unsern Bestrebungen wirken lassen, insonderheit auf dem wirtschaftlichen Gebiet. Sollte ich diesen Gedanken in einen Satz fassen, so würde es der sein: Sicherstellung und Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins *für jeden im Volke.* Fragen wir uns, was menschenwürdiges Dasein ist, so trägt jeder die Antwort bei sich selbst. Wenn Sie oder ich das Leben zu führen hätten, das jener Mann oder jene Frau führt, ob wir dann dieses Leben noch menschenwürdig nennen würden? Nun weiss ich sehr wol, dass der Begriff „menschenwürdiges Dasein" auch der Wandlung unterworfen ist; wir dürfen indes vor dem Gedanken, dass auch unser heutiger Begriff sich wandelt, nicht zurückschrecken. Es gibt keinen hässlicheren Gedanken, als den, von der erwachten oder gar angestachelten Begehrlichkeit der Masse zu sprechen. Wenn mit der Zeit die Anforderungen der Unterdrückten im Volke sich noch höher stellen, dann darf das immer nur ein Appell an unser Gerechtigkeitsempfinden sein. Ja noch mehr: weil wir wissen, dass wir in die Periode getreten sind, die nach Ausgleich der nicht vernünftigen Gestaltung der Vermögensverhältnisse drängt, müssen wir uns heute schon darüber klar sein, dass wir in Zukunft nicht erst abwarten dürfen, ob und in welchem Masse etwa abermalige neue Forderungen an uns herantreten; wir müssen unser Gerechtigkeitsempfinden so lebendig machen, dass

wir durch eigenes Tun den Anforderungen begegnen, die etwa auftauchen könnten." (a. a. O. pag. 20 21.)

Über die Körperpflege sagt Egidy:

„Die Alkoholfrage wollen wir als einen ausschlaggebenden Faktor betrachten. Tod dem Alkohol! Zur Pflege des Körpers rechnen wir weiter die Leibesübungen, die geeignet sind, den Körper zu stählen und dadurch dem Geist ein Gehäuse zu schaffen, das geschickt und fähig ist, dem inwendigen Menschen die Fähigkeiten zu geben, die er braucht. Die Leibesübungen bis hinan zum Sport: unter Sport selbstverständlich nicht einen Luxus, nicht die törichten, unnötigen Nebendinge der eigentlichen Leibesübungen verstanden: unter Sport aber das Erreichen der Grenze verstanden, wo die Lust an der Gefahr beginnt. Diese Lust an der Gefahr wollen wir uns erhalten.

Die Leibesübungen im Zusammenhang mit einer vernunftgemässen Lebensweise, mit einer nüchternen, das Blut reinigenden und rein erhaltenden Lebensweise, berührt das Sittlichkeitsgebiet. Reines, zwar warmes, aber nicht erhitztes Blut, nervige, nicht entnervte Menschen sind es, die wir brauchen, und nur solche nervige, nicht entnervte Menschen dürfen wir als gesunde Menschen betrachten." (a. a. O. pag. 23.)

In „Einiges Christentum", April 1893, finden sich die Worte:

„Nur Männer können schützen. Männer müssen wir sein, ganze Männer. Unbändige Kraft muss jeden durchdringen: kühne Würde muss uns erheben. Kein Tropfen von Knechtsblut soll in unsern Adern fliessen, kein sklavischer Gedanke von Unterwürfigkeit darf in uns aufkommen. Ehrliches Eigenbewusstsein muss uns beherrschen: dass dies Eigenbewusstsein *berechtigt* sei, das ist die Krone, nach der wir im Lebenskampfe ringen. Keine erheuchelte Demut, keine erkünstelte Bescheidenheit. Wie Gott uns wachsen liess, so wandeln wir dahin, aufrecht, grade, den Kopf hoch, das Antlitz frei, den Blick gradeaus: der Schritt fest und immer im Gleichgewicht. Und so treten wir auch vor den Fürsten: er zumeist hat Anspruch darauf, ernste, kraftbewusste, liebedurchdrungene Männer vor sich zu sehen: ihm, unserem Vorbild im Würdebewusstsein, haben wir nachzustreben in jeder Tugend Mannheit."

Was Egidy predigte, das lebte er in erster Linie seiner Familie vor. Er bewährte durch sein privates Leben die folgenden Worte, die er seinerzeit in Zürich sprach: „Es hat niemand das Recht, sich als Träger einer führenden Idee im Sinne der Neugestaltung unseres öffentlichen Lebens zu zeigen oder zu betätigen, der nicht durch sein eigenes Leben das — nun sage

ich nicht „darstellt“, was er erstrebt, sondern ich bescheide mich zu sagen, — darzustellen ernst und gewissenhaft bemüht ist. Das gilt von allen, die im öffentlichen Leben in irgend einer der Bestrebungen, die heute die Wandlung herbeiführen wollen, wirken; das gilt ganz besonders auch von denjenigen Eltern, die im öffentlichen Leben, in Vereinigungen, Versammlungen oder sonstigen öffentlichen Gelegenheiten die Prediger grosser neuer Ideen sind, die aber im eigenen Hause oder im sonstigen eigenen Wirkungskreise ganz und gar nicht das sind, was sie draussen predigen.“

Zehn Kinder waren Egidy beschieden, die bei seiner trefflichen Erziehung zu edlen Menschen heranreiften. Es muss tief rührend gewesen sein, als beim Begräbnis diese 10 Kinder am Grabe niederknieten und dem Vater drei Hände voll Erde in die Gruft warfen.

Egidy verlor vor einigen Jahren infolge einer für einen Freund übernommenen Bürgschaft sein ganzes beträchtliches Vermögen. Die Gelassenheit, mit der er diesen Schlag ertrug, legt Zeugnis ab von der Reinheit seines Idealismus. In den letzten Jahren peinigte ihn das Gefühl, dass er zu wenig wirken könne; ein Gefühl, das bei dem Mangel einer festen Berufsstellung sich leicht einzustellen pflegt. Es ist aber noch die Frage, ob Egidy in seiner freien prophetischen Tätigkeit nicht mehr wirken konnte, als eingespannt in die Obliegenheiten einer festen beruflichen Anstellung, mit der meist viel mechanische und geistlose Arbeiten verbunden sind. Egidy hat an vielen Orten Samenkörner der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgestreut; das Gedeihen der Saat hängt nicht von ihm ab; aber sicher hat er nicht vergeblich gewirkt. Ein Geistesedler ist er gewesen, den diejenigen, die ihn gekannt, nicht vergessen werden; sein Andenken sei uns gesegnet!

Zur Komposition des Buches Hiob.

Von *K. Linder,* Pfarrer in *Stein,* Toggenburg.

Das Buch Hiob *hat* nicht nur zu seinem Gegenstande ein gewaltiges Problem — die Frage nach der Tatsächlichkeit und dem Sinne des unverschuldeten Leidens in einer von Gott regierten Welt —, sondern in der Gestalt, in der es auf uns gekommen ist, *führt* es den theologisch gebildeten Leser auch zu einem freilich viel weniger bedeutsamen Problem: *zu der literarischen*

Frage nach der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der verschiedenen Teile des Buches. — Zwar ist es heute wohl keine ernsthafte Frage mehr, dass die *Jahwereden* (Kp. 38—42, 16) einen integrirenden Bestandteil der Dichtung bilden. Die Gründe, die dagegen geltend gemacht wurden, beruhten zu offenbar auf einem Missverständnis des ganzen Buches. Wirklich angefochten wird neben einzelnen Versen nur noch die weitläufige Beschreibung der beiden Tiere Behemoth und Leviathan (40, 15—41, 26). — Umgekehrt scheint mir die Unächtheit der *Elihureden* (Kp. 32—37) ziemlich erwiesen zu sein. Um von den jüngern Forschern zu schweigen, so hat selbst der sonst so vorsichtige und konservative Franz Delitzsch nicht mehr gewagt, sie dem Autor des Buches Hiob zuzuschreiben. Auch der neueste Verteidiger ihrer Ursprünglichkeit (Budde) hat sie nur durch zahlreiche Ausscheidungen und Interpolationen zu retten versucht. — Auch Kp. 27, 7–23 und Kp. 28 können wir in *dem* Zusammenhang, in welchem sie uns überliefert sind, schwerlich als Reden Hiobs verstehen. — Die literarische Hauptfrage aber, um die sich die Verhandlungen drehen, ist die Frage nach dem *Verhältnisse des geschichtlichen und prosaischen Rahmens,* des *Prologs* (Kp. 1—2) und *Epilogs* (Kp. 42, 7–17) *zu der Dichtung,* welche die Wechselreden Hiobs und seiner Ankläger (Kp. 3—31), sowie die Antwort Jahwes im Gewitter enthält. Die Zweifel an der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Geschichtserzählung und Dichtung sind verhältnismässig alt (vgl. De Wette, „Lehrb. der hist.-krit. Einleitung ins A. T.“, 4. Aufl., 1833, S. 388). Sie haben mit der Zeit an Boden gewonnen und sind neuestens von Bernh. Duhm in seinem „kurzen Handkommentar“ zum Buche Hiob, 1897, pg. VII—VIII zusammengefasst worden. Der Prüfung der gegen die Einheit von Geschichte und Dichtung vorgebrachten Gründe sollen die folgenden Seiten gewidmet sein.

Wenn wir die ursprüngliche Einheit der beiden in der Tat sehr verschiedenen Teile aufgeben, so bieten sich uns zwei Hypothesen dar. Entweder sind Prolog und Epilog *spätere Zusätze* zur Dichtung, oder sie sind *Reste einer älteren Schrift,* welche vom Verfasser des „Hiob“ nach Gutdünken benutzt worden ist.

Die erstere Ansicht ist die ältere, ist aber mit so viel Unwahrscheinlichkeit belastet, dass sie nie durchzudringen vermocht, sondern durch ihre Unzulänglichkeit, in Ermanglung einer bessern Hypothese, immer aufs neue dazu geführt hat, an der Einheit von Geschichte und Dichtung festzuhalten. (Vgl. Renan, „le livre de Job“; Reuss, „Gesch. der hl. Schriften A. T.“)

Studer („Das Buch Hiob; der Pessimismus im Kampfe mit der Orthodoxie“, 1881) hat dem Buche durch Kp. 29—30 eine

neue Einleitung, durch Kp. 31 einen neuen Schluss zu geben versucht und nicht nur den Prolog und Epilog, sondern auch die Jahwereden entbehrlich gefunden. Aber man denke sich diesen rätselhaften Torso in die Welt hinausgeworfen: Personen werden redend eingeführt, von denen wir nichts gehört haben; um Situationen handelt es sich, die uns gänzlich unbekannt bleiben! Würden wir in der Literatur irgend eines Volkes eine solche Dichtung finden, wir müssten daraus schliessen, dass sie ein Fragment, und zum mindesten der Anfang verloren gegangen sei. Hier aber wird uns zugemutet, nicht nur jede geschichtliche Einleitung für überflüssig zu halten, sondern auch auf die vorhandene Einleitung zu verzichten und uns mit einem Ding ohne Hände und Füsse zu begnügen.

Man hat auf Widersprüche zwischen dem Prolog und den geschichtlichen Andeutungen der Dichtung hingewiesen. Aber die Stellen, auf die man sich beruft, sind zweideutig. — Nach 19, 17 sollen die Kinder Hiobs noch leben, — denn der Leidende spricht von בְּנֵי בִטְנִי, denen sein Gestank zuwider sei — während sie nach der Erzählung des Prologs doch sämtlich erschlagen sind (1, 18 f.). Diese Deutung von 19, 17 ist in der Tat zulässig; sie wäre sogar naheliegend, wenn wir *nur* die Dichtung besässen. Aber sie ist durch nichts erweisbar, und dies um so weniger, als Hiob auch in 3, 10 unter בִּטְנִי nicht seinen eigenen Leib, sondern den seiner Mutter versteht. Die בְּנֵי בִטְנִי können als ebensogut seine *Brüder* wie seine Kinder sein. Überdies scheinen Stellen, wie 8, 4 und 29, 5 (נְעָרִים, womit 1, 18 die Söhne Hiobs bezeichnet werden) den Tod der Kinder vorauszusetzen. — Nicht besser begründet ist die Behauptung anderer Widersprüche. Wenn in der Dichtung z. B. der direkte Hinweis auf die Art der Krankheit Hiobs, den tuberkulösen Aussatz vermisst wird — ein Hinweis, den wir in den Wechselreden auch gar nicht erwarten — so bedenke man, dass diese Krankheit auch im Prolog einen ziemlich allgemein lautenden Namen trägt (שְׁחִין 2, 7, bedeutet nicht nur Aussatz, sondern überhaupt Geschwür, Eiterbeule, auch Karfunkel, vgl. Jes. 38, 22 vom Geschwür Hiskia's). Dagegen sind die *Symptome* der schlimmsten Art des Aussatzes in der Dichtung zum mindesten so gut wie in der Geschichte erwähnt (vgl. 7, 5, aber auch 7, 13; 19, 17. 20; 30, 17).

Aber auch wirkliche Widersprüche zwischen Geschichte und Dichtung könnten uns den spätern Ursprung der erstern nicht glaubhaft machen. Der Grund ist oben angegeben worden. Zudem sollten wir von einem spätern Schriftsteller erwarten, dass

er seine ergänzende Erzählung nicht in flagranten Widerspruch mit der in der Dichtung vorausgesetzten Situation gebracht hätte.

Viel mehr für sich hat die Annahme Duhms, dass Prolog und Epilog Fragmente eines bedeutend ältern „Volksbuches" seien, das ursprünglich eine ganz andere Lösung des Leidensproblems enthalten, und dessen geschichtliche Teile der Dichter des Hiob benützt habe, um seinen eigenen heterodoxen Gedanken über das Leiden der Unschuldigen den historischen Hintergrund und die dem Geschmack und Verständnis des Publikums sich empfehlende Einkleidung zu geben.

Diese Hypothese ist durch ihre Einfachheit bestechend und würde mit einem Schlage gewisse nicht zu leugnende Schwierigkeiten beseitigen. Aber ist sie notwendig, unentbehrlich? Vielleicht, um die Verschiedenheit der Sprache und gewisser theologischer Vorstellungen zu erklären. Die ganze Erzählungsweise in Prolog und Epilog ist altertümlich naiv und erinnert an die Patriarchengeschichten. Die 42, 11 erwähnte Münze (Kesita) finden wir sonst nur in den dem Elohisten zugeschriebenen Stellen Genes. 33, 19 und Jos. 24, 32. Auch die Schilderung von der Versammlung der „Gottessöhne" um ihren Herrscher Jahwe könnte allenfalls für hohes Altertum sprechen (vgl. I. Kg. 22, 19 ff.). Dem Dichter selbst scheinen solche Vorstellungen fern zu liegen: er zeigt uns Eloah als den erhaben und unnahbar Tronenden. — Dennoch schweben alle Vermutungen über den Altersunterschied zwischen Dichtung und Geschichte in der Luft, weil wir die Entstehungszeit der erstern nicht kennen. Um die erwähnten Unterschiede zu erklären, genügt auch vollständig die Annahme, dass die Dichtung im Kreise der Weisen Israels, die Erzählung dagegen in Volkskreisen entstanden und in der vom Volke geprägten Form vom Dichter des „Hiob" selbst oder von einem andern aufgezeichnet worden sei.

Allein worum es sich hauptsächlich handelt, ist doch nicht die rein literarische Frage, ob unsre Hiobserzählung einem ältern Volksbuch entnommen sei oder ob ihr nur eine mündliche Überlieferung zu Grunde liege – wir werden dies aus dem literarischen Charakter der vorliegenden Kapitel 1 –2 u. 42 gar nicht entscheiden können — sondern die Hauptfrage ist für uns vielmehr diese: Steht die Geschichte in einem sachlichen Widerspruche zur Dichtung? bietet jene wirklich eine andere Lösung des Leidensproblems als diese? ist der Hiob der Geschichte wirklich ein ganz anderer als der der Dichtung? Oder bilden beide Teile — wie es sich auch mit ihrer literarischen Verbindung verhalten mag — eine geistige Einheit? Mit andern Worten: *ist die Diskrepanz*

zwischen ihnen eine blos literarische oder eine geistige, das Grundproblem des ganzen Buches berührende? Duhm hat zu zeigen versucht, dass in der Tat das Letztere der Fall sei, — dass also die volkstümliche Erzählung im Prolog und Epilog eine andere Lösung des Problems enthalte und einen andern Geist verrate als die Dichtung. Prüfen wir seine Gründe. —

1. „Das Volksbuch legt, ähnlich dem ältesten Erzähler im Pentateuch, dem Jahwisten, ganz unbefangen dem Hiob den Namen *Jahwe* in den Mund, während der Dichter dies nie tut, sondern stets dessen eingedenk bleibt, dass Hiob und seine Freunde als Edomiter und Araber diesen Namen nicht kennen." — Dieser Umstand *kann* dafür sprechen, dass unsere Hiobsgeschichte einem „Volksbuche" entnommen worden ist. Aber wir müssen sofort konstatiren, dass der Name Jahwe *allen* geschichtlichen Bemerkungen auch innerhalb der Dichtung eigentümlich ist: er findet sich in den einleitenden Formeln zu den Gottesreden und zur Antwort Hiobs auf dieselben (38, 1. 40, 1. 6. 42, 1). Dem Hiob selbst wird er nur in *einer* Stelle des Prologs in den Mund gelegt (1, 21); in 1, 5 und 2, 10 dagegen nennt er seinen Gott Elohim (wie Eliphas in der Dichtung, 5, 8). Aber auch in einem Abschnitt der Dichtung (12, 9) finden wir einmal den Jahwenamen und haben keinen Grund, ihn hier für eingeschoben, in 1, 21 für ursprünglich zu halten.[1])

2. „Im Volksbuch ist das Misstrauen des *Satans* die Ursache der grausamen Prüfung Hiobs, beim Dichter wird für eine solche Mittelursache kein Raum gelassen." — Aber auch im Prolog weiss Hiob so wenig als in der Dichtung um die himmlischen Vorgänge, die uns in 1, 6–12; 2, 1–7 geschildert sind; vielmehr schreibt er alles, was ihn trifft, unmittelbar Jahwe oder Elohim zu (1, 21; 2, 10). Ein dichter, undurchdringlicher Schleier hat ihm die himmlische Welt und damit auch die tiefsten Gründe seines Geschicks verhüllt. Sogar im Epilog vernehmen wir nichts mehr vom Satan. Dass aber „Mittelursachen" überhaupt vom Dichter nicht ausgeschlossen sind, beweisen Stellen wie 38, 12–15. 22–23, auch 4, 18, wo die Engel „Diener" und „Boten" Eloahs genannt werden.

3. Das „Volksbuch" schildert uns Hiob als Muster der Geduld und Weisheit im Gegensatz zum Dichter der Reden, der dem so hart Geprüften „die schärfsten Invektiven gegen Gott" in den Mund legt und ihn die kühnsten Fragen über das göttliche Welt-

[1]) Es mag sein, dass die Verse 12, 7–10 an unrichtiger Stelle stehen und den Zusammenhang stören (Duhm, a. a. O. S. 266), aber wir haben kein Recht sie als „Dichtung von jüngerer Hand" zu bezeichnen.

regiment aufwerfen lässt. — Allein eben damit beschreibt der Verfasser psychologisch fein und ganz der Erfahrung gemäss die Veränderung, die sich im Seelenzustande auch eines frommen, gottergebenen Menschen bei der Fortdauer eines schweren, peinigenden Leidens vollzieht. Plötzliche Schläge sind bekanntlich viel leichter zu ertragen und setzen die Stärke unseres Glaubens viel weniger auf die Probe als lang andauernde Leiden, zumal solche, die uns dem Verdachte, der Verachtung und dem Fluche der nächsten Freunde aussetzen, wie dies heute noch im Morgenlande beim Aussatz der Fall ist. — Was aber die Invektiven wider Gott betrifft, so ist zu beachten, dass der Hiob des Dialogs, wenn sich auch bisweilen seine ganze Seele wider Gottes Schickung aufbäumt, dem Höchsten doch nirgends flucht oder sich von ihm lossagt (ihn „segnet", wie der Erzähler sich euphemistisch ausdrückt, 1, 5. 11; 2. 5. 9), sondern dass auch seine bittersten Klagen über die vermeintliche Feindschaft Gottes wider ihn in Worte des Gebetes und heissen Flehens ausgehen (vgl. 7, 16 ff.; 10, 20 ff.; 13, 20–21, 18, 19–21; 19, 25 ff.; 31, 35).[1])

4. Das „Volksbuch" lässt die Religion in der *Gottesfurcht* bestehen, „vor allem in der ängstlichen Scheu, Gottes Missfallen durch unziemliches Reden zu erregen" (1, 22; 2, 10), während in der Dichtung grade Hiobs Gegner Eliphas zum Repräsentanten dieser Art von Frömmigkeit gemacht wird (vgl. 4, 6: יִרְאָה = Religion). — Dies ist richtig; Hiob steht seinen Freunden anfänglich sehr nahe und teilt mit ihnen auch die Voraussetzung — die ihn nachher in den Abgrund der Zweifel an Gottes Gerechtigkeit stürzt —, dass schweres Unglück Strafe, Ausserung des Missfallens und Zornes Gottes sein müsse. Dann aber durchbricht er *gewaltsam* die Scheu, vor Gott zu reden, wie's ihm ums Herz ist. 13, 14–15: „Ich will mein Fleisch in meine Zähne nehmen und mein Leben aufs Spiel setzen. Er wird mich töten, ich harre seiner! — nur will ich meinen Wandel ihm ins Angesicht darlegen" (vgl. 10, 1–2; 13, 20–22). Sollten wir hierin, statt einen Widerspruch zwischen Geschichte und Dichtung zu behaupten, nicht vielmehr einen *Fortschritt* des Drama's bewundern? Freilich,

[1]) Was Blasphemie ist, lernen wir, trotz Äusserungen wie 24, 12, nicht bei Hiob, sondern viel eher bei den Griechen des klassischen Zeitalters, die sich sonst nicht minder als die Israeliten vor unziemlichen Reden gegen die Götter scheuten. Der unglückliche Philoktet nennt bei dem frommen *Sophokles* (Philokt. v. 441—447) die Götter geradezu schlecht (κακοί), weil sie das Schlechte hegen und pflegen, das Gerechte und Edle zu Grunde richten. Und wie erst lässt *Euripides* seine Helden über die Bosheit und Verführungskunst der Götter reden!

auch der Dichter der Reden ist weit davon entfernt, uns den Leidenden in seiner Auflehnung gegen die Hand Gottes als Vorbild hinzustellen; im Gegenteil berichtet er uns, wie Jahwe den leidenschaftlich Klagenden im Gewittersturme zurechtweist (38, 1; 40, 2), wie dann Hiob seine Hand auf den Mund legt, widerruft und bereut „in Staub und Asche“ (40, 4 f.; 42, 6). — Aber wie stimmt damit der Umstand, der auf den ersten Anblick verblüffend wirkt, dass im Epilog Gottes Wohlgefallen auf Hiob ruht und sein Zorn gegen die Freunde entbrennt, während doch grade sie im Dialog dem Leidenden diejenige Weisheit und geduldige Unterwerfung unter Gottes Schickung empfahlen, die zu Anfang des Buches lobend an ihm hervorgehoben ward? 42, 7: „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.“ Man hat diese Rechtfertigung Hiobs im Epilog als Beweis angesehen, dass die angeblich verloren gegangenen Reden des sog. „Volksbuches“ ganz anderer Art gewesen sein müssen, als die der uns bekannten Dichtung. *Allein, recht verstanden, liegt es doch auch im Sinne dieser unserer Dichtung, dass Hiob trotz seines Haderns wider Gott gerechter war und besser redete als seine Freunde, weil er mit seinen kühnen Reden und gewaltigen Protesten mehr zur Offenbarung des wahren Gottes beitrug als seine Ankläger mit ihren beschränkten Vorstellungen von der Gerechtigkeit und dem Walten des Höchsten.* Und dies müssen wir ja voll und ganz anerkennen, wenn wir nicht allen *Fortschritt* in der Dichtung leugnen und die tiefe *offenbarungsgeschichtliche* Bedeutung des ganzen Buches ignoriren wollen. Die ganze Anlage der Dichtung *fordert* es, dass nicht nur der Tadler der geheimnisvollen Wege Gottes zurechtgewiesen werde, sondern dass auch der Schreier nach Offenbarung des wirklich gerechten Gottes Recht bekomme vor Jahwe. Hiob selbst hat den Freunden als falschen Anwälten Gottes Strafe angedroht von dem, der Trugreden zu seiner Ehre nicht dulde (13, 7–11). Mit ihren Ermahnungen zur Geduld und Gottesfurcht waren sie wohl im Recht, aber mit ihren die göttliche Gerechtigkeit tatsächlich verkehrenden Beschuldigungen gegen den leidenden Freund reizten sie diesen zu seinen vermessenen Reden.

5. Das „Volksbuch“, sagt man uns, „sieht das Leiden des Frommen nur als ungewöhnliche Ausnahme an,“ der Dichter dagegen betrachtet das ganze menschliche Leben als einen Frohndienst, „findet keinen Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Glück und lässt nicht einmal die Freunde die Ansicht vertreten, dass das Unglück des Frommen nur eine *Erprobung* seiner Frömmigkeit sei.“ — Eben der letzterwähnte Umstand könnte für die

Einheit des Ganzen sprechen: denn das Verhängnisvolle an den Reden der Freunde liegt gerade darin, dass sie als geistig Blinde reden, das lösende Wort nicht finden, sondern alles Leiden fälschlich auf Gottes Strafgerechtigkeit schieben und dadurch Hiobs innere Verwirrung und Beängstigung steigern. Auch die Antwort Jahwe's im Gewitter gibt uns keine direkte Lösung des Leidensproblems; ihre Tendenz ist vielmehr zu zeigen, dass der Mensch, klein an Wissen und Können, weit entfernt der Mittelpunkt der Welt zu sein, vielmehr nur, wie alle andern Geschöpfe, für Gott da ist und ihn verherrlichen soll, — ein Gesichtspunkt, der nicht im Widerspruch, sondern *in Übereinstimmung mit dem Prolog* steht. Denn in dieser hochbedeutsamen geschichtlichen Einleitung zielt alles darauf hin, dass ein wahrhaftig Gottesfürchtiger gefunden werde, der Jahwe nicht um irdischen Glückes, sondern um seiner selbst willen Ehre und Anbetung gäbe und damit die Verdächtigungen des Satans widerlegte. Auf das Ende der Dichtung empfangen wir Licht aus der einfachen Erzählung zu Anfang des Buches. — Was aber die düstere Betrachtung des menschlichen Lebens und der Beziehungen zwischen Glück und Frömmigkeit in der Dichtung betrifft, so vergesse man nicht, dass Hiob, wie mehrmals hervorgehoben wird, „in der Bitterkeit (Betrübnis) seiner Seele" redet (בְּמַר נַפְשִׁי, 7, 11; 10, 1) und die Schwermut seinen Blick für die Nachtseite unsres Daseins geschärft hat. Man beachte ferner, dass der Kontrast, welcher uns sowohl in der Dichtung (Kp. 30—31) als im Prolog absichtlich so stark geschildert wird, — der Kontrast zwischen der sittlichen Vortrefflichkeit Hiobs und dem tiefen Elend, in das er sich von der *Höhe* des Glückes gestürzt sieht, wirklich zu den Ausnahmen gehört. Eben dies macht seine Anfechtung so gross und den Kampf mit seinen Anklägern so heiss. Diese, und auch Elihu, rechnen nicht mit dem Ideal des alttestamentlichen Gerechten, sondern mit der *Mittelmässigkeit des Durchschnittsmenschen* (oder im besten Falle des Durchschnittsfrommen). Darum kommen sie gar nicht zur Erfassung des Problems, das in der Geschichte Hiobs, in der Schilderung seines Charakters, seines Glücks und nachfolgenden Unglücks dargestellt ist. Aus demselben Grunde sind auch ihre Erklärungsversuche und Ermahnungen zwar praktisch und anwendbar auf uns, aber doch *mittelmässig*.[1])

[1]) Dies gilt insbesondere von Elihu, dessen Betrachtungsweise des Leidens von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Seelsorge ist und in unzähligen Liedern und Erbauungsbüchern der Christenheit wiederklingt, aber über den Gedanken einer göttlichen Pädagogie in der Führung des Menschen nicht hinausreicht.

6. Wenn sich auf diese Weise die vorstehenden Bedenken gegen die innere Einheit von Dichtung und Geschichte erledigen lassen, so scheint mir doch ein Haupteinwand noch im *Ausgange* des Hiobdrama's zu liegen. „Jahwe wandte das Geschick Hiobs .... und gab ihm alles, was er besessen hatte, doppelt zurück; er segnete die nachfolgende Lebenszeit Hiobs noch mehr als seine frühere“ (42, 10. 12). Wir sind durch alles, was vorausgeht, wohl auf eine göttliche Rechtfertigung des Unschuldigen, auf eine Zurechtweisung der Freunde, auf einen Triumph Gottes über den Satan vorbereitet, nicht aber auf eine Wiederherstellung, ja Verdoppelung des irdischen Wohlstands Hiobs. Diese bringt für unser Gefühl eine *Dissonanz* in die Komposition des Ganzen. Standhaftes Leiden bis ans Ende, aber unter dem Wohlgefallen Gottes, schiene uns würdiger und heroischer. — Indes dürfte grade dieses unser christliches und modernes Gefühl nicht massgebend sein in der Beurteilung einer Dichtung des hohen Altertums, zumal einer *alttestamentlichen* Dichtung. Die *Glaubenspostulate,* welche der Verfasser ausspricht, reichen allerdings über seine Zeit hinaus: Hiob ist idealiter (wiewohl in andrer Weise als in Jes. 53) der leidende „Knecht des Herrn“; sein Leiden hat nichts, auch gar nichts mit persönlicher Sünde und göttlicher Strafe zu tun. Aber innerhalb des Rahmens der *Hoffnung,* welche dem Volke des alten Bundes gegeben war, — wie sollte die Rechtfertigung Hiobs vor seinen Freunden und vor der ganzen alttestamentlichen Gemeinde anders dargestellt werden als durch Wiederherstellung, ja Vermehrung seines frühern Glückes? Der Dichter konnte ihn nicht unter den Scharen derer zeigen, welche mit weissen Kleidern angetan und mit Palmen in den Händen vor dem Trone Gottes und des Lammes stehen (Apok. 7, 9). Eine Dissonanz ist da. Aber sie liegt nicht in der Inferiorität des Epilogs gegenüber der Dichtung, sondern in der Beschränktheit des alttestamentlichen Heilsbesitzes. Auch der Dichter der Reden hätte uns, trotz 19, 25–27, nichts Besseres bieten können. Wollen wir eine Einheitlichkeit der religiösen Weltanschauung, der Heils- und Lebenserkenntnis bei ihm suchen, welche zu besitzen nicht in seiner Macht stand, sondern erst eintreten konnte, als „das Wort Fleisch ward“ in der Fülle der Zeit? Der Schluss des Buches zeigt uns, dass das tiefsinnigste Zeugnis alttestamentlichen Verlangens nach dem lebendigen Gott in seinem Kerne über die Sphäre des alten Bundes hinausweist auf das neue Leben und die neue Schöpfung im Erlöser, auf die Tatsachen, die uns Paulus bezeugt: „Gerechtgesprochen nun aus Glauben haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch welchen wir auch den Zu-

gang haben zu der Gnade, in der wir stehen, *und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes*“ (Röm. 5, 1–2). —

Ich lasse es dahingestellt, ob der Dichter des „Hiob“ seinen geschichtlichen Stoff einem ältern „Volksbuche“ oder der Tradition entnommen, finde aber die Gründe, welche gegen die innere, geistige Einheit von Geschichte und Dichtung geltend gemacht worden sind, nicht stichhaltig.

Der geschichtliche Christus.

Referat gehalten am theolog. Kränzchen in Bern, November 1898 von Lic. theol. *Hadorn*, Pfarrer in Saanen (Kt. Bern).

Je mehr die theologische Wissenschaft fortschreitet, je mehr man Ernst macht mit der wissenschaftlichen, d. h. rein historischen Betrachtungsweise der geschichtlichen Urkunden des neuen Testamentes, desto mehr gewinnt die alte Strauss'sche Frage wieder an Bedeutung für uns: ist der Jesus der Geschichte der Christus des Glaubens, und: ist der Christus des Glaubens auch der Jesus der Geschichte, und unsere Theologie hat die Aufgabe, diese Frage, mit deren Bejahung oder Verneinung sie steht oder fällt, in einer die Erkenntnisansprüche der Zeit befriedigenden Weise ins Reine zu bringen. Die Frage ist klar. Jesus ist Objekt der geschichtlich-historischen Wissenschaft, die ihre Untersuchungen noch lange nicht abgeschlossen hat. Christus ist Objekt des Glaubens, für die apostolischen Männer so gut wie für uns. Dadurch entstehen zwei Bilder, ein Christusbild des Glaubens, das fertig und überwältigend vor unserm innern Auge steht und ein Jesusbild der Historia, dessen Züge noch ganz unsicher sind. Eine reinliche Scheidung lässt sich nicht so leicht vollziehen, so nötig sie wäre. Auch zum Christusbild des Glaubens gehören ganz bestimmte geschichtliche Momente konstitutiv. Wiederum hat die Schriftsteller, deren Schriften wir ganz oder bruchstückweise besitzen, keineswegs das Bestreben geleitet, der voraussetzungslosen Historie zu dienen, sie wollen vielmehr beim Leser *πίστις* wecken, auf Grund der *πίστις*, die sie bei ihm voraussetzen. Das Merkmal sämtlicher historischer Schriften des Neuen Testamentes ist: *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. Lukas lässt in seiner Vorrede über diese Art der Entstehung seiner Schriften keinen Zweifel bestehen. Diese Erkenntnis führt uns vor das für die Gegenwart wichtige Problem: Welche Züge am Christusbild der Evangelien sind auf Rechnung

des Glaubens an Christus zu setzen? Was gehört zum geschichtlichen Bild Jesu von Nazareth? Lässt sich überhaupt aus unsern Quellen ein Bild gewinnen, welches vor dem Forum einer rein wissenschaftlichen voraussetzungslosen Geschichtsforschung bestehen kann, und welches an jeden Gebildeten kraft der ihm inne wohnenden überzeugenden Vernünftigkeit und Wahrheit Anspruch auf Anerkennung erheben darf. Und endlich, kann dieses rein historische Jesusbild auch fürderhin Objekt unsers Glaubens sein, so dass man in anderer Weise von „christlichem Glauben" reden darf, als man von mosaischem Glauben redet? Es ist klar, dass diese Frage sich namentlich den durch Ritschl's christo-zentrische Offenbarungstheologie beeinflussten Dogmatikern als eine dringender Lösung bedürftige aufdrängte. *Reischle* in Halle[1]) hat das für ihn und seine Freunde bestehende Problem also formulirt: „Ritschl selbst hat in der dogmatischen Arbeit auf die biblische Theologie zurückgegriffen. Diese gibt uns eine geschichtliche Anschauung von Jesu Stellung zu Gott und zu den Menschen und von seinem Berufswerk. Hier finden wir den „geschichtlichen" Christus, die ursprüngliche Gottesoffenbarung. — — Aber die biblische Theologie ruht auf kritischer wissenschaftlicher Untersuchung. Wird also mit der Dogmatik nicht auch der Glauben, wenn er an den geschichtlichen Christus als an seine Grundlage gewiesen wird, von der wissenschaftlichen Untersuchung und ihren immer neuen kritischen Versuchen abhängig gemacht? oder hat das Bild des geschichtlichen Christus, an das sich der Glaube hält, auch abhängig von der wissenschaftlichen Arbeit, seine Sicherheit für den Glauben. Kurz: In welchem Verhältnis steht die geschichtliche Erkenntnis und das in Werturteilen verlaufende Glaubensverständnis des „geschichtlichen" Jesus Christus?"

Aber die Frage geht doch nicht blos Ritschl'sche Theologen an. Wir alle, die wir von Amtes wegen Christus predigen und Christus im Unterricht in der *biblischen Geschichte* behandeln, müssen zu derselben Stellung nehmen. Wie kann man Geschichtsunterricht an Kinder erteilen, wenn möglicherweise kein historisch gesichertes und gewisses Faktum mehr feststeht: Und doch ist das ein geringerer Übelstand dem andern gegenüber: Wie soll ich in Christi Leben Gott noch finden, wenn das Bild, welches die auf Erkenntnis der Wahrheit dringende historische Wissenschaft gefunden hat, nicht mehr als wahrscheinlich ist? Vielleicht kann der eine oder der andere sich von diesem unsichern Boden

[1]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1897. S. 171 ff.

auf den der Offenbarung Gottes in der Natur oder im Innern des Eigen-Lebens hinüber retten, aber auch sie werden, wenn sie zur Glaubensbegründung auf Christus verzichten, dabei das beste verlieren. Und was sollen die machen, die sich in ihrem persönlichen Verkehr mit Gott auf Christus angewiesen fühlen, wenn es im besten Falle nur wahrscheinlich ist, dass Christus so mit Gott verkehrt hat, wie wir um seinetwillen mit ihm verkehren möchten? [1])

I.

Für unser Problem, wie wir es im Eingang fixirt haben, hat die Zeit vor Semler nicht Raum und Verständnis. Den Alten war es von vorneherein selbstverständlich, dass der Christus des Glaubens, wie ihn das Dogma begrifflich konstruirt hatte, mit all seinen Eigenschaften und Prädikaten höchst realiter in der Geschichte existirt hat, und dass der Christus, an den sie glaubten als an den Erhöhten, einst auf Erden die Geschichte erlebt hat, von welcher die Evangelisten uns Zeugnis geben. Erst der Gegenwart war es vorbehalten, den Gegensatz zu empfinden zwischen dem Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte. Dafür beschäftigte die Alten ein anderes Problem, welches einige Ähnlichkeit aufweist, und doch nicht mit dem unsrigen zusammenfällt, das Problem des Menschlichen und Göttlichen in Christus. Es liegt aber insofern eine Ähnlichkeit vor, als je und je gerade das „Menschliche“ an Christus einen merkwürdigen zur Nachfolge, zur Tat zwingenden Einfluss ausgeübt hat, was wir in moderner Sprache etwa so ausdrücken würden: Jesus, wie er eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen ist, so wie *er* geglaubt hat, wie er gehandelt und gelitten hat, der ist es, welcher die Menschen ergreift, nicht aber der Christus, den die fides quae creditur, das Dogma mit begrifflichen Hüllen verborgen hat. Ich brauche nur daran zu erinnern, welche Bedeutung im Mittelalter die Nach-

---

[1]) Zur Literatur verweise ich für die folgenden Ausführungen, die in erster Linie über die neuesten Verhandlungen nur *referiren* sollten, auf:

Hermann: Der Verkehr des Christen mit Gott. II. Aufl.

Kähler: Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. II. Aufl.

O. Ritschl: Der historische Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1893. S. 371 ff.

Reischle: Der Streit über die Begründung des Glaubens. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1897. S. 171 ff.

Häring: Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubens Grund. idem. S. 331 ff.

Bernoulli: Die wissenschaftliche und kirchliche Methode in der Theologie.

folge des „armen Lebens Jesu“ gehabt hat. Das war ein Stück geschichtlichen Jesus, im Gegensatz zum *dogmatischen* Christus, der gleichsam die Personifikation der nach Weltherrschaft strebenden Papstkirche war.

Man wird aber auch Luther nicht vergessen dürfen. Im *Menschen Jesus*, so wie er *in der Geschichte* lebte, ist er seines Gottes gewiss geworden. „Wenn man ihn fasset, wie er so lieblich und freundlich hie mit den Jüngern umgehet, sie strafet und doch nicht verwirft, das erhält und tröstet in allerlei Anfechtung. Und das ist das beste und fürnehmste Stück, das wir an Christo haben.“

Wer für diese Seite der Theologie Luthers Verständnis hat, der kann es auch ermessen, wie gross das Interesse ist an einer *geschichtlichen Gewissheit* um Jesus. Wie kann man seinen Glauben an Gottes vergebende Gnade festhalten. wenn eben die Offenbarung dieser Gnade im Leben und Sterben Jesu, dieses „propter Christum“, historisch nicht gewiss ist? Und eben diese Gewissheit, oder wenigstens der Umfang dieser Gewissheit ist schwankend geworden. von dem Tage an, wo man anfing die Evangelien nicht mehr mit dem naiven Auge eines Kindes zu lesen, wo man anfing, Kritik der Quellen und Vergleichung des Inhaltes nach rationellem Massstab und logischem Gesetze zu treiben. Und die Erschütterung der historischen Gewissheit bedingt weiter eine Erschütterung des Glaubens. Dies Resultat der historisch-kritischen Schriftforschung muss zunächst befremden. Ihr Ertrag müsste bei normalen Verhältnissen der sein, dass beim Fortschreiten der Erkenntnis der Geschichte Jesu eine Bereicherung und Stärkung des Glaubens konstatirt werden könnte. Denn das Verhältnis von Glauben und Wissen ist mit der Zeit auch ein anderes, gesunderes geworden. Die historische Wissenschaft hatte sich - zwar nicht überall und bei allen — emanzipirt von der Führung, sagen wir, des Dogmas. aber da ihr Streben doch auf Erkenntnis und Wahrheit zielte, so hätte der *wahre Glaube*, die fides quae creditur, durch diese Mehrung der Wahrheitserkenntnis nur gewinnen können. Das war aber zunächst nicht der Fall, vielmehr führte die erste grossartige und vollständige auf Erkenntnis des historischen Jesus gerichtete und mit den Mitteln der historischen Kritik geleistete Arbeit über *das Leben Jesu* von Strauss zu einer eigentlichen Krisis. Das Resultat von Strauss liegt in den Sätzen: „Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie. dass als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums, eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche gesetzt wird. Die Menschheit ist die Ver-

einigung der beiden Naturen, der menschgewordene Geist, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist: sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Haltung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist.“ Mit andern Worten: Der historische Jesus ist ganz etwas anderes als der Christus des Glaubens. Der Gegensatz ist ein fundamentaler, der jeden Kompromiss ausschliesst. Entweder, oder. Ich kann mir nicht versagen, das Urteil Bernoullis über Strauss in dem oben erwähnten Buche hier anzuführen. Er schreibt (pag. 43): „Und dieser Unsinn sollte der Kirche ihren Christus ersetzen! Auf Grund der Evangelien 2 starke Bände über Christus schreiben, ohne auch nur eine Sekunde zu spüren, wen er, rein menschlich betrachtet, vor sich habe. und dies noch gar im Namen und Auftrag der Wissenschaft. damit hat sich Strauss selbst gerichtet. Dass er aber gerade davon keine Ahnung hat, vielmehr die Stirne hat, uns einen läppischen Gedankenaufputz als Ersatz für den vernichteten Christus anzubieten, brauchen wir ihm nicht zu verzeihen.“ Dies Urteil entbehrt nun allerdings einer wissenschaftlichen Begründung, insofern wir wissen müssen, was schuld ist an diesem Ergebnis, dass die historische Untersuchung über Jesus dermassen negativ und dürftig ausfiel. Ist die Kirche mit ihrem Glauben an Christus vollständig im Irrtum, so dass ihr Christusbild nicht aus der Geschichte, sondern aus der Idee des über sich selbst reflektirenden Geistes entstammt oder ist das Verfahren von Strauss am Ende *nicht* wissenschaftlich, nicht historisch?

Dies letztere ist nun wirklich der Fall. Strauss ist nicht historisch kritisch vorgegangen. mit jener Objektivität, die ein Historiker an seinen Stoff mitbringen muss, sondern seine Geschichtsforschung ist, wie Beyschlag, Leben Jesu, Seite 12 richtig bemerkt, durch einen ganz bestimmten dogmatischen Kanon beherrscht gewesen, durch den Satz: „*Das Übernatürliche, in dessen Lichte Jesus in seiner überlieferten Geschichte erscheint, kann nicht geschichtlich sein.*“ Aus diesem falschen Obersatz ist es zu erklären, „dass Strauss, anstatt Jesus ins geschichtliche Licht zu setzen, ihn in ein geschichtliches Dunkel gehüllt hat.“ Das ist natürlich das gerade Gegenteil von historischer Untersuchung. Wir tun gut, den Fehler von Strauss im Auge zu behalten, denn er hat sich je und je wiederholt. —

Es haben seit Strauss viele Theologen sich ans Werk gemacht, denen, die sich von Straussens Geschichtsphilosophie nicht

blenden liessen, einen Ersatz darzubieten und auf Grund einer unbefangenern Prüfung der Quellen, ein Christusbild der Geschichte zu zeichnen, welches im grossen und ganzen mit dem Christus des Glaubens übereinstimmen konnte. Aus dieser Tendenz entstanden die Leben Jesu von Hase, Schenkel, Keim, Volkmar, Weiss und Beyschlag. Diejenigen, welche ein Interesse daran hatten, die Spannung zwischen Wissen und Glauben auszugleichen, dürften auch den Gegensatz zwischen dem historischen Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens nicht fühlbar werden lassen, sondern die Aufgabe ihrer historischen Arbeiten war eben die, zu zeigen, dass der historische Jesus in Wirklichkeit auch der Christus des Glaubens sei. Freilich konnte diese Aufgabe in gar verschiedener Weise und in verschiedenem Sinne gelöst werden, sei es, dass man das Christusbild des Glaubens nach den Fortschritten der historischen Wissenschaft modifizirte, oder sei es, dass man der historischen Wissenschaft nur so viel konzedirte, als die Interessen des Glaubens gestatteten. Das Ergebnis war dann wirklich eine Harmonie zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Diese Leben Jesu-Darstellungen weisen daher neben mancher Übereinstimmung verschiedene Resultate auf. Gemeinsam ist ihnen, was Beyschlag auch anerkennt, der Leitsatz, dass zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens kein wesentlicher Unterschied sei, mit andern Worten: das wahre Bild Christi, welches der reine, ungetrübte Glaube von Christus entwirft, entspricht dem Bild, welches die geschichtlichen Quellen im Lichte der höhern Kritik untersucht entwerfen. Es ist für Beyschlag ein heiliges Anliegen, dem unheilvollen Riss, den Strauss konstatirt hatte zwischen Jesus und Christus, die Einheit beider entgegenzuhalten. Die doppelte Arbeit der exegetischen Kritik und der theologischen Betrachtung steuert auf ein Ziel los. Muss z. B. der Exeget zugeben, dass ein Punkt im historischen Bild Jesu, z. B. die jungfräuliche Geburt, historisch nicht haltbar, nicht beweisbar ist, und spätern Einschiebseln in den ältern Bestand der Evangelien entstammt, so kommt der Theologe dieser Erkenntnis zu Hülfe, indem er nachweist, dass dieser Satz von der Jungfrauengeburt kein konstitutives Moment im Christusbild des Glaubens sei. Weiter: umgekehrt, kann der Theologe auf Grund seiner modernen Anschauungen über die Causalität alles Geschehens ein direktes, der Naturgesetze entgegengesetztes Eingreifen Gottes in den Naturlauf, mit andern Worten ein Wunder, nicht für geschichtlich halten, so kommt der Historiker diesem Bedenken entgegen durch den Nachweis, den er seinerseits aus der Kritik der Quellen

glaubt leisten zu können, dass, wie Holtzmann im Handkommentar es ausführt, diese Wundererzählungen im Leben Jesu nach den vier Evangelien nicht die primäre Gestalt der Geschichte Jesu darbieten, sondern eine sekundäre Form, an welcher bereits idealisirende und allegorisirende Momente ihren Einfluss ausgeübt haben. Holtzmann redet daher von einer Umgestaltung der Stoffe, die durch dogmatische Gesichtspunkte bedingt ist, von einer Nachahmung der alttestamentlichen Geschichtsbücher. Ich zitire Holtzmann pag. 19: „Überwältigend für Darstellungen, die nicht auf den Weltverstand berechnet, sondern das religiöse Gemüt zu befriedigen bestimmt waren, machte sich das Postulat geltend, dass im Messias erfüllt, ja überboten sein müsse, was das Alte Testament von seinen ersten Gottesmännern, vorab von Moses und Elias zu erzählen weiss. Dabei darf man nicht etwa an kühle Reflexion, an irgendwelche Geschichtsmacherei denken. Prophetische und inspirirte Persönlichkeiten, an welchen es in den urchristlichen Gemeinden nirgends fehlte, schauen nicht blos in die Zukunft, sondern beleben und bereichern auch die Vergangenheit mit neuen, die Verheissungen alter Propheten mit Erfüllung krönenden Bildern. In dieser enthusiastischen Verkleidung bemächtigte sich das dogmatisch-religiöse Interesse der überlieferten Stoffe. Wahlverwandte und entsprechende Stücke der alten Geschichte wurden so im höhern Stil der christlichen Erfüllung erneuert in Reden und Wirken Jesu in den Anschauungsformen des Alten Testamentes ausgemünzt.“ So entstand nach Holtzmann die sagenhafte Darstellung der wirklichen Vorkommnisse des Lebens Jesu.

Diese Ausführungen mögen genügen, um verständlich zu machen, wie die Spannung zwischen Jesus der Geschichte und dem Christus des *jeweiligen* Glaubens gehoben wird. Indem der Historiker nach diesen Erwägungen den Kern der Geschichte aus der sagenhaften Umhülluug löst, bietet er dem modern Gebildeten ein historisches Jesusbild dar, welches, wenn nicht als Objekt des Glaubens, so doch als Vorbild des Wandels und des Glaubens dienen kann.

Aber mit ganz derselben Methode kann ein ganz anderes Resultat erzielt werden. Bernhard Weiss, ein Vertreter der „sogenannten positiven“ Theologie, arbeitet mit denselben Mitteln historisch-kritischer Forschung und nach derselben Methode. Durchaus auf wissenschaftlich nicht anfechtbarer Basis beruht sein „Leben Jesu“.

Auch hier ist der Gegensatz zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens aufgelöst in die Einheit. Das Bild

des Christus, an welchen Weiss glaubt, findet er durch seine Forschungen in der Geschichte bestätigt. Und wie für ihn die Jungfrauengeburt, die Wunder, prinzipiell zum Christusbild des Glaubens gehören, so findet er dieselben als Tatsache in den Quellen bestätigt und historisch gesichert. Und nichts wäre ungerechter, als ihm den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit zu machen gegenüber Forschern, die zu andern Resultaten gekommen sind.

Denn die Differenz stammt nicht aus einem Plus oder Minus von Wissenschaftlichkeit, sondern bei gleichen Untersätzen und Anwendung der gleichen Methode aus den differirenden Obersätzen.

Wir müssen deshalb alle die genannten Forscher, trotz ihrer mitunter diametralen Stellungnahme in einzelnen Punkten, als eine Gruppe zusammenfassen, deren charakteristisches Merkmal ist, dass sie im „Leben Jesu“ eine Synthese zwischen Glauben und historischem Wissen, zwischen dem Christusbild des Glaubens und dem Jesusbild des Historikers zustande bringen wollen. Damit haben sie die Frage, die Strauss verneint, im Namen der Wissenschaft mit Ernst und Kraft bejaht. Hatte Strauss geglaubt, dass sein Nein die christliche Theologie erschüttern müsse, so meinen sie, dass ihr Ja dem Glauben an Christus die solide Basis zurückgegeben habe.

Die Festigkeit dieser Basis gerät aber bedenklich ins Schwanken, sobald wir die folgende Erwägung durchdenken: wie kann man bei gleicher Methode und gleichen Untersätzen, bei einem streng wissenschaftlichen Verfahren zu dergestalt differirenden Ergebnissen kommen? Dies ist eben die Folge der differirenden Obersätze, mit andern Worten, des verschiedenen Christusbildes des Glaubens, welches vor dem durch die historische Forschung erst zu eruirenden Bild des Jesus der Geschichte da ist. Diese seine Grundanschauung von Christus hat auf den Forscher eben doch einen Einfluss, in allen jenen Fragen, wo die Quellen vielleicht keine deutliche Antwort geben, oder eine Antwort, die nicht ohne weiters acceptirt werden kann. So ist z. B. der dogmatische Satz: es gibt keine Wunder als Eingriffe in den naturgesetzlichen Konnex, das logische Prius gegenüber der angeblich auf historischer Forschung begründeten Streichung des Wunderbaren aus dem Geschichtsbilde Jesu, auch wenn man, was tatsächlich nicht gelungen ist, auf dem Weg der synoptischen Vergleichung nachweisen könnte, dass sich sprachlich und inhaltlich ein sekundäres wunderbares Komplement von einem primären nicht wunderbaren Kern lösen lässt. Ebenso gut kann auf dem entgegengesetzten Standpunkt der Satz natus ex virgine das prius sein gegenüber dem Nachweis, dass

die Quellen, welche die Kindheitsgeschichte bieten, glaubwürdig, alt und unverletzt sind. Das eben gehört mit zur Leidensgeschichte der theologischen Wissenschaft, dass, nicht nur auf diesem Gebiet — man denke nur an die antikatholische und antiprotestantische, kurz an jede Polemik — die Quellen oft sagen müssen, was der Bearbeiter will. Eisegese! Das soll kein Vorwurf sein, indem zugegeben wird, dass mancher dieser Forscher einen liebgewonnenen dogmatischen Satz aufgegeben hat, als ihm die Wahrheit aus den Quellen entgegentrat. Aber nachdem wir das zugegeben haben, wollen wir das Auge nicht vor der Gefahr verschliessen, die tatsächlich besteht und in unserer *Nichtvoraussetzungslosigkeit* wurzelt. Davon, nämlich von dieser Nichtvoraussetzungslosigkeit macht Beyschlag in seiner Vorrede auch gar keinen Hehl. Er, der erkannt hat, dass Strauss sich getäuscht hat, als er meinte, vom Standpunkt der Voraussetzungslosigkeit und der reinen Historie zu seinen Ergebnissen gekommen zu sein, fordert selbst als Voraussetzung eine Grundanschauung von Jesus. Der Historiker müsse es stets im Auge haben, „dass es mit Jesus ein andres Ding ist, als mit jeder sonstigen Erscheinung in der Geschichte, er ist Gegenstand (pag. 6) nicht nur unserer wissenschaftlichen, sondern zugleich und vor allem unserer religiösen Anteilnahme, er ist, wenn der Christenname, den wir führen, uns Wahrheit ist, Gegenstand unseres Glaubens.“ Deshalb stellt er seiner Untersuchung eine prinzipielle Erörterung *voran*, in welcher er das Christusbild des Glaubens, dessen Identität mit dem historischen Jesus er beweisen will, zeichnet, in welcher er von seiner Zustimmung zum Wunder, zur Offenbarung, zur Menschheit und Gottessohnschaft keinen Hehl macht. Aber er selbst hat es gefühlt, dass er nicht voraussetzungslos an den Gegenstand herantritt. Ihm gehört es eben zur Eigenart des Gegenstandes, dass „nicht als die blosse Schale, nein als der Kern der Überlieferung uns das Zeugnis entgegentrete, dass hier ein Ewiges geschichtlich geworden, ein wahrhaft Göttliches in der Menschheit sich aufgetan. Eine Persönlichkeit wird uns geschildert, die bei aller Menschlichkeit ihres Lebens in einer unversehrten und unbeschränkten Gottgemeinschaft gestanden, die, in dieser Gottgemeinschaft selbst das höchste Wunder der Geschichte, auch wunderbares getan und erlebt, eine königliche Macht auch über das Naturleben bewährt habe, durch welche mit einem Worte Gott sich in der Menschheit geoffenbart habe, wie nirgends sonst und niemals vor- und nachher. Also die historische Behauptung der Gottesoffenbarung in Christo, des Wunders, der Gottmenschheit tritt uns aus den Quellen entgegen. Haben wir das Recht, dies alles von

vorneherein ins Gebiet der Fabel zu verweisen, weil auf den übrigen Blättern der Geschichte uns so Ausserordentliches, so Übernatürliches nicht entgegentritt, oder, wo uns etwa in den Überlieferungen eines Buddha oder Muhammed ähnliches vorkäme, wir uns von vorneherein berechtigt fühlen, den Glauben daran abzulehnen?“

Das sind nun Voraussetzungen, die eben in einer bestimmten „Grundanschauung von Jesus“ bestehen, und zwar hat Beyschlag diese Voraussetzungen, wie dies aus dem Citat deutlich hervorgeht, nicht irgend einer „Theorie von Jesus“ entnommen, sondern den Quellen selbst. Diese Bemerkung genügt, um die Lauterkeit der wissenschaftlichen Intentionen dieses Forschers zu garantiren, *aber deswegen bleibt doch der Erfolg des ganzen Unternehmens fraglich, insofern er darin bestehen soll, dass die wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu die einzelnen geschichtlichen Momente als historisch gesichert beweisen soll, so dass sich dieselben zu einem Bilde vereinigen, welches auf Grund seiner historischen Gewissheit, den Glauben an Christus, wenn nicht wecken, so doch gegen die Angriffe des wissenschaftlichen Zweifels schützen und ihm als Basis dienen soll.* Was aber von Beyschlag gilt, das gilt auch von jeder andern Darstellung des Lebens Jesu, sofern sie zu dem eben erwähnten Zwecke unternommen wird. Wir hören denn auch von zwei Seiten Widerspruch, nicht sowol gegen die historisch-kritische Untersuchung des Lebens Jesu, als viel mehr gegen die Tendenz, oder gegen die Verwertung dieser Ergebnisse als Basis für den Glauben, gegen den Anspruch, dass nur der wissenschaftlich gesicherte Jesus seine Stellung im Glaubensleben des Christen und der Gemeinde behaupten könne.

(Schluss folgt.)

Bücherschau.

Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumine, historisch-kritisch untersucht und erläutert von Dr. phil. *Eugen Hühn*, Pfarrer in Heilingen bei Orlamünde, mit einem Vorwort von Prof. D. Paul W. Schmiedel in Zürich. Freiburg i. B. bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 3.60. gr. 8°. S. 165. — Das Buch will keine israelitische-jüdische Religionsgeschichte sein, wird es aber doch beinahe und zwar im bessern Sinn des Wortes durch die Art und Weise, wie darin die messianische Idee in historisch-kritischer Folge abgeleitet wird. Es hat, wie

Schmiedel zutreffend bemerkt, seinen unbestreitbaren Wert, in einem besondern Buch, das die Texte vorführt und, soweit nötig, exegetisch erörtert, die messianischen Weissagungen in ihrem Zusammenhange zu erfassen und ihre Entwickelung zur Darstellung zu bringen. Der Inhalt gruppirt sich wie folgt: Vorbemerkungen. Die assyrische, die chaldäische, die persische und die griechisch-römische Periode. Ein I. Anhang redet von den Stellen im Alten Testament, die von der traditionellen Theologie mit Unrecht als messianische Weissagung gedeutet werden. Der II. Anhang gibt eine Zusammenstellung nicht erfüllter Weissagungen des Alten Testamentes. Die hier bereits neben den alttestamentlichen angeführten neutestamentlichen Stellen werden in einem bald erscheinenden 2. Teil dieses Buches nach der Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher aufgeführt werden.

Aus dem Verlag von *Vandenhoeck & Ruprecht* in Göttingen liegen uns die nachfolgenden Handkommentare vor, die Prof. *D. W. Nowack* in Strassburg in Verbindung mit andern Fachgelehrten herausgegeben hat. Die Anzeige der Verlagsbuchhandlung, dass es ihr gelungen sei, Vertreter verschiedener Richtung für die Herausgabe zu gewinnen, präzisirt Nowack dahin, es handle sich dabei allerdings nicht etwa um Vertreter einander diametral gegenüberstehender Richtungen, wie etwa der historisch-kritischen und der traditionellen, sondern nur um die Absicht, den Handkommentar nicht einseitig in den Dienst *einer* kritischen Schule zu stellen. Im Unterschied zu dem unter *Marti's* Leitung bei J. C. L. Mohr in Freiburg i. B. erscheinenden kurzen Handkommentar, der sich auf die Kautzsche Übersetzung bezieht, wird hier die Übersetzung gleich im Zusammenhang des Kommentars mitgegeben, was den einzelnen Kommentar natürlich entsprechend umfangreicher, aber selbstredend auch handlicher macht. In den poetischen Kommentaren Psalmen und Hohes Lied wird die Übersetzung sogar in rythmischer Anlage, d. h. so geboten, dass der Verszeile jeweilen auch eine besondere Druckzeile eingeräumt ist.

1. *D. W. Nowack*: **Die kleinen Propheten.** gr. 8°. S. 412. Preis 8 M., in Halblederband 9 M. 80 Pf.

Nowack hält die früheste Bezeugung bei J. Sir. 49,10, dass die Juden die im alttestamentlichen Kanon enthaltenen 12 kleinen Propheten als *ein* Buch betrachteten, mit Nöldecke für ächt. Es ist ihm unzweifelhaft, dass der Sammler des Dodekapropheton, indem er die Propheten der assyrischen Periode, Hosea und Amos an den Anfang, die drei nachexilischen aber ans Ende und diesen zwei aus der chaldäischen Periode voran stellte, eine chronologische Anordnung beabsichtigte.

Hosea wirkte nicht nur in dem nordisraelitischen Reiche, sondern war auch ohne Zweifel Bürger desselben. Nowack verlegt seine Wirksamkeit in die Jahre 750—735. Für die Predigt des Hosea ist der bei ihm sich findende Gedanke einer zwischen Jahwe und Israel bestehenden Ehe von entscheidender Bedeutung. Die Sünde Israels qualifizirt sich demnach als Ehebruch. Schmerzliche persönliche Erfahrungen des Propheten mit seiner Gattin Gomer bat Diblaim, die ihm nach der Geburt seines 3. Kindes weglief, führten ihn zu dieser Symbolik. Soll er sich von der Ungetreuen lossagen? Aber die Ehe ist ihm mehr als ein israelitisches Rechtsverhältnis, sie ist ihm eine Liebesgemeinschaft. Das gebietet ihm, sich auch des gefallenen Weibes anzunehmen und

es zur Treue zu erziehen. Nicht anders will es Jahwe mit Israel machen; eine neue Zukunftshoffnung wird dem Propheten geboren, während die Gegenwart, worin Jahwe mit unzüchtigem Baalsdienst verehrt wird, den Propheten allerdings an seine trübsten häuslichen Erfahrungen gemahnen. In dem 2. Hauptteil des Buches cp. 4—14 wendet sich Hosea nicht mehr allein gegen diesen von den Priestern begünstigten Kultus, sondern auch gegen das Paktiren mit Assur und Ägypten und gegen das Königtum, mit dessen Beginn zugleich der Abfall von Jahwe anhebe. Dieser 2. Teil des Buches gibt eine Geschichte von Hoseas prophetischer Predigt aus der Zeit nach dem Tode Jerobeam II. Ein planvoller Aufbau oder auch nur eine chronologische Reihenfolge der darin enthaltenen Reden lässt sich aber nicht nachweisen. Der Text des ganzen Buches ist durch viele Fehler entstellt, die bis auf die Entstehung der LXX zurückreichen; nicht wenige Stellen spotten jeglicher Erklärung.

Joels Prophetie nimmt ihren Ausgang von einer grossen Heuschreckennot, die mehrere Jahre hintereinander auftrat. Die Priester sollen zu einer allgemeinen Bussversammlung im Tempel auffordern, denn diese Landplage sei ein Vorbote des nahenden Tages des Herrn. Die Juden müssen Busse tun; ob Jahwe sich vielleicht erbitten lasse. Jahwe lässt sich erbitten: die Heuschrecken werden vernichtet und das Land mit neuer Fruchtbarkeit gesegnet. Damit ist aber nur grösseres vorgedeutet. Jahwe giesst seinen Geist aus über das ganze Volk, Zeichen verkünden das Hereinbrechen seines Tages. Dann wird eine grosse Vernichtung der Heiden stattfinden im Tal der Entscheidung und alles Volk erkennen, welche Zuflucht es bei Jahwe auf Zion hat. Nowack weist die Beziehung der Heuschrecken auf Israel feindlich gesinnte Weltmächte ab, ebenso dass damit zukünftige, nicht bereits vergangene, wenn auch mit poetischer Lizenz geschilderte Ereignisse gemeint seien. Den Propheten lässt er in Jerusalem wohnen und hält dafür, dass sich seine Weissagungen am besten aus der Zeit um 400 begreifen lassen. Das Buch Joel repräsentirt den Übergang zur apokalyptischen Literatur, der Verfasser ist weniger Prophet als Dichter, der auf Grund einer in den Hauptzügen feststehenden Eschatologie ein Bild der Endzeit und zwar vom streng partikularistischen Standpunkt aus zeichnet.

In gleich klarer Besprechung leitet Nowack den Kommentar zu jedem der übrigen 10 kleinen Propheten ein. Der Kommentar ist erschöpfend und knapp zugleich.

2. *D. Friedr. Baethgen:* **Die Psalmen.** 2. neu bearbeitete Aufl. S. 436. Preis 8 M., in Halblederband 9 M. 80 Pf.

Dieser Kommentar ist in 1. Auflage vor 5 Jahren in die Welt hinausgewandert und hat sich in dieser Zeit genugsam empfohlen. Er ist, obgleich inhaltlich vermehrt, in der Seitenzahl um des angewendeten kompressern Druckes willen zurückgegangen. Verfasser bemühte sich nach eigner Aussage, in der Einzelerklärung manches genauer und richtiger zu fassen als in der 1. Auflage, sei aber in Fragen der Text- und Literarkritik von seinem früher vertretenen Standpunkt nicht abgekommen. Er kann es nicht als ein Zeichen von Wissenschaftlichkeit erachten, wenn jemand mit dem doch immerhin seit zirka 2 Jahrtausenden bezeugten Text des alten Testamentes möglichst ungebunden verfährt. Er kann sich nicht verhehlen, dass der gegenwärtig

auf dem Boden des alten Testamentes besonders blühende Sport im Konjekturenmachen häufig genug der Entfaltung mehr oder minder gründlicher hebräischer Sprachkenntnisse zur Entfaltung dienen muss. Beim Durchgehen des Kommentars sprechen einen besonders auch die Überschriften über den einzelnen Psalmen an, womit der Verfasser bemüht ist, jeweilen gleich das vom Dichter bewusst oder unbewusst behandelte Thema zum Ausdruck zu bringen.

(Die Kommentare Frankenberg: Sprüche; Siegfried: Prediger und Hoheslied; und Steuernagel: Das Deuteronomium werden im nächsten Heft zur Anzeige gelangen.)

Theodor Menzi: **Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft.** Den Gebildeten aller Stände dargeboten. Zürich, bei Friedr. Schulthess 1898. S. 218. 8°. Preis br. Fr. 2.80; M. 2.20.

Verfasser erhebt die Anklage wider den Materialismus, dass derselbe eine Verfälschung und Verrohung der Welterklärung und Lebensanschauung sei, die mit der Wahrheit und Wirklichkeit in Widerspruch steht, mit ihren Folgen die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes untergräbt und die Güter, die das Leben lebenswert machen, mit Vernichtung bedroht. Die Materie, auf welche der Materialismus alles aufbaut, ist nicht Gegenstand der Erfahrung, sondern etwas Übersinnliches, zur Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen blos hinzugedacht, ein Dogma. Die strengste Form des Materialismus ist der Atomismus. Das physische Atom aber, der unzerteilbare Elementarbestandteil des Körperlichen, ist eine metaphysische Fiktion. Auch mit der Formel Kraft und Stoff ist nichts geholfen. Sind diese beiden einander dualistisch nebengeordnet, oder sind sie identisch, oder ist die Kraft nur Eigenschaft am Stoff? Die akkurate Beantwortung dieser Fragen deckt eben so viele Schwierigkeiten auf. Schon manchen Erscheinungen der *leblosen Welt* kann der Materialismus nicht gerecht werden. Er ist nicht sowol exakte Naturerklärung, als eine Art sinngläubiger Naturdeutung, eine Weltanschauung, mit welcher die Wissenschaft, auch die mechanische Naturwissenschaft, weder solidarisch sein will noch kann. Noch weniger reifen die Früchte des Materialismus auf dem Gebiete der *organischen Welt.* Hiebei ist in erster Linie zu konstatiren, dass in der materiellen Welt eine unausfüllbare Kluft zwischen Unorganischem und Organischem besteht. Der Materialismus muss aber, wenn er konsequent sein will, ein spontanes Entstehen organischer Wesen aus unorganischen Stoffen durch physikalisch-chemische Kräfte, d. h. eine Urzeugung fordern. Er muss eine besondere Lebenskraft leugnen. Auch Darwin, auf den er grosse Stücke baute, vermochte ihm nicht den Zweckbegriff aus der Welt zu schaffen. Durch einfaches Ignoriren brachte er ihn vollends nicht weg. Er drängt sich eben dem Menschen in unzähligen einzelnen Naturerscheinungen, im Kleinen und Grossen, in der Harmonie und Schönheit des Ganzen doch immer wieder mit Gewalt auf.

Vollends ratlos steht der Materialismus der *geistigen Welt* gegenüber. Schon eingangs stolperte er über die Frage, wie die materiellen Vorgänge im Nervensystem sich in die parallel laufenden Empfindungen umsetzen oder wie Kohlen-, Wasser-, Stickstoff-Atome u. s. w. aus ihrem Zusammenwirken Bewusstsein erzeugen. Die Physiologie der Sinnesorgane ist mit Lange „Der entwickelte oder berichtigte Kantianismus“ und die Naturwissenschaft, die

weiter helfen sollte. erklärt dem Materialismus angesichts wichtigster Naturvorgänge: Ignoramus et ignorabimus. Das Selbstbewusstsein als eine Resultante verschiedener Vorstellungen aufzufassen, die sich so zusammenfinden, wie zwei Bewegungen sich zu einer dritten verbinden, ist eine Fabeldichtung wie die Sekretionstheorie von K. Vogt. Indem der Materialismus die Handlungen des Menschen mit derjenigen unwiderstehlichen gesetzlichen Notwendigkeit hervorgehen lässt, wie die Naturereignisse aus ihren blinden Ursachen, leugnet er folgerichtig die Willensfreiheit. Er leugnet, weil dem Determinismus widersprechend, die moralische Selbstbeurteilung, das Gefühl der Reue, der Selbstverdammung, das Gewissen kurzweg. Mit Wissenschaft und Kunst geht der Materialismus nicht zusammen. Über die Empirie hinaus muss er ebenfalls zur Deduktion die Zuflucht nehmen. Eine materialistische Tragödie wäre undenkbar. Der Kampf des Lebens enthielte ohne menschliche Freiheit und Selbstbestimmung keine Tragik.

Vielmehr noch als der Sittlichkeit hatte der Materialismus anfänglich der Religion ihre Bedeutung abgesprochen. Die Schrift von K. Vogt: Köhlerglaube und Wissenschaft gab die Parole aus. Indessen wurde man wieder besonnener. Bedeutende Stimmen hielten dafür, dass wo die Moral ihr „Du sollst“ aufstellt, die Religion die Kraft zur Ausführung schaffen muss. Dass man das Dasein Gottes nicht kurzweg beweisen könne, wurde zugegeben mit der Beifügung, dass man übrigens nicht einmal $1 \times 1 = 1$ beweisen könnte. Jedenfalls aber ist ein Moralismus, dem die Frömmigkeit nichts ist und die Sittlichkeit alles, eben so unvernünftig als ein Pietismus oder Religiosismus, dem die Frömmigkeit alles und die Sittlichkeit nichts wäre. Was für ein unwissenschaftliches Gebahren des Materialismus ist es aber, wenn derselbe, um dem Dualismus von Gott und Welt, von Geist und Materie zu entgehen, Gott und Geist kurzweg streicht. Einfacher lässt sich der Monismus allerdings nicht herstellen.

Es hält schwer, einen Auszug aus einer Arbeit zu geben, in der sich eine umfassende Belesenheit, ein geschultes philosophisches Denken und der ganze Ernst einer in jahrzehntelanger Seelsorge gesammelten Erfahrung zu festem Guss kristallisirten. Die Urteile hervorragender Zeitgenossen sind nicht als dekorative Zitate, sondern als Belege in die fortschreitende streng wissenschaftliche Beweisführung organisch eingelegt. Die strenge Gedankenfolge tut der für jeden Gebildeten geniessbaren schlichten Darstellung keinen Eintrag. Der Gegner wird nie verunglimpft, aber auch nicht sentimental behandelt. Wir wüssten kaum einen bedeutenden Gewährsmann aus dem Gebiete der einschlägigen Philosophie, Naturwissenschaft u. s. w., der hier nicht an passender Stelle zum Worte käme. Der Verfasser schreibt aber nicht allein aus einem wissenschaftlichen Bedürfnis heraus; was er hier als reife Frucht stillen Schaffens und reicher Lebenserfahrung darbietet, ist ihm Herzenssache. Er sieht den Schaden, den der Materialismus noch immer in der grünen Saat des Lebens anrichtet, und möchte ihm gerne wehren helfen. Das Büchlein ist darum geeignet, Segen zu stiften. Wer in Sachen selbst viel gelesen und nachgedacht hat, ist erfreut, alles noch einmal so glücklich resümirt vor sich zu sehen, wer nicht sonst im Falle ist, sich über dieses wichtige Gebiet zu orientiren oder im Laufenden zu halten, der wird dankbar die Hand-

reichung annehmen. die ihm hier von einem bewährten Führer geboten wird. Das Büchlein kann in der Hand von Geistlichen, Lehrern und jedes Gebildeten eine Art Kompendium werden, daraus er für sich und andere die leitenden Gesichtspunkte in jenem Kampf der Meinungen holt, in welchem es sich um Sein oder Nichtsein der idealsten Lebensgüter handelt.

Die Teyler'sche Theologische Gesellschaft zu Haarlem

verkündigt das Urteil ihrer Sitzung vom 19. Oktober 1898 über die zwei eingegangenen Abhandlungen auf die Frage: *„Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?“*

Die erste holländische Arbeit trug das Motto: Je maintiendrai. Sie hat sich zum Ziele gesetzt zu zeigen, dass die gegenwärtige Kritik jegliche geschichtliche Sicherheit das Leben und die Lehre Jesu betreffend untergräbt, und dass nur der Standpunkt des Glaubens diese Sicherheit geben kann. Während der Verfasser ausführlich über vielerlei spricht, was mit dem Gegenstande der Untersuchung nur in entfernter Verbindung steht, scheint er von den zahlreichen Untersuchungen der letzten Jahre auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung keine Kenntnis zu haben, nur das Werk von *Brandt* hat er studirt. Und wenn er auch dann und wann hierzu Bemerkungen macht, die nicht ohne Wert sind, und denen auch die Gegner der in der Abhandlung vertretenen Richtung zustimmen können, so sind diese Bemerkungen doch in zu geringer Zahl vorhanden und zu wenig wissenschaftlich durchgearbeitet, als dass sie den vorherrschenden Mangel an wissenschaftlicher Methode, oder die vielen Lücken gut machen könnten.

Mehr befriedigte die zweite in deutscher Sprache geschriebene Abhandlung mit dem Motto: Act. IV, 12. Sie liest sich angenehm, ist sachlich gehalten, behandelt das Thema in regelrechter Folge und gibt auch eine begründete und bestimmte Antwort auf die gestellte Frage. Diesen Verdiensten stehen indes Mängel gegenüber, welche den Wert der Arbeit sehr vermindern. Die Klarheit und Durchsichtigkeit der Beweisführung kann zum guten Teil der oberflächlichen Behandlung des Stoffes zugeschrieben werden. Der Verfasser zeigt, dass er wenig Einsicht hat in den Umfang und die Vielseitigkeit dieser historisch-kritischen Frage. Man kann es dahingestellt sein lassen, ob er die Priorität des Markus, wenn auch nicht abschliessend, so doch genügend nachgewiesen und besonders ob er von dem, was in den andern Evangelien geschichtlich glaubwürdig erachtet werden kann, hinreichend Rechenschaft abgelegt hat; sicher ist er nicht allseitig in den Gegenstand eingedrungen. — Auch dieser Abhandlung konnte der Preis nicht zuerkannt werden.

Die Frage wird aufs neue, jetzt in folgender Fassung zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1900 ausgeschrieben: *„Zu welchen Schlüssen führt eine streng methodisch-historische Untersuchung bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu?“* — Die Gesellschaft setzt dabei voraus, dass die wichtigsten Detail-Untersuchungen der letzten Zeit Berücksichtigung finden.

Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: *Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.*

Aus dem Briefwechsel zwischen Antistes Joh. Jakob Hess und Kaplan Ignaz Romer.

Von Pfr. *P. D. Hess* in Fällanden, Kt. Zürich.

(Schluss.)

Übrigens teilt Romer gleichzeitig im Vertrauen mit, er habe seinen Vorgesetzten, den Landkommenthur zu Altshausen, durch seinen vertrauten Freund, den dortigen Rentmeister, seine Amtsmüdigkeit und seine Lust nach einer mathemat. Professur oder der Stellung eines Feldkaplans wissen lassen und nun Aussicht auf eine mathemat. Professur in Bonn erhalten. Auch hierüber bittet er Hess um allfällige Auskunft und Raterteilung. Das führt ihn weiter zu offenen Mitteilungen über die Folgen seiner geschlechtlichen Ausschreitungen, die er aber in seiner Empörung über den Cölibatszwang und im Blick auf das Treiben anderer Standesgenossen recht leicht nimmt. Er sei Vater eines 6jährigen Kindes, das bis zu seinem 12. Jahre in einer schwäbischen Stadt bei wackern Bürgersleuten untergebracht sei, während dessen Mutter seither in einer Entfernung von blos 2 Stunden ein kleines Bordel betreibe und eine verdorbene Person sei, die noch fortwährend Erpressungsversuche mache (die früher erwähnte Harpie!) Ein weiteres Kind werde ihm in 3 Monaten von seiner, vor 14 Tagen entlassenen, Magd geboren werden. Sie werde, von ihm mit Geld versehen, in Augsburg ihre Kindbett durchmachen und das Kind dem dortigen Findelhaus übergeben, wo es besser als anderswo aufgehoben sei und später auf Wunsch zurückgenommen werden könne. Es folgt dann die bezeichnende Bemerkung:

„Ich behelfe mich nun mit einer ungeschickten Bauersmagd, die mir aber ausser den gewöhnlichen Magdgeschäften keine Dienste tun darf. Meine Begierden sind gar nicht heftig. Es fällt mir nicht schwer, sie zu bemeistern, wenn ich nur will. Ich habe seit meinen männlichen Jahren zum öftern schon halbe und auch ganze Jahre enthaltsam gelebt. Es würde mich keine heldenmässige Überwindung kosten, mich dem Cölibat zu unterwerfen und vielleicht tät ich es von selbsten, wenn ich nicht müsste. So aber glaube ich, man müsse seine Naturrechte behaupten, so

gut man kann. Die Toren haben ja schon gesieget, wenn man sich ihren tollen Einrichtungen unterwirft. Diese Gründe, mehr als die Neigung zur Wohllust, haben mich veranlasst, das delectare cum tua juvencula zuweilen auch auf mich zu appliziren. Ich hätte aber immer klüger getan, die Fesseln ganz zu zerreissen, als in den Fesseln den Fesseln zu trotzen. — — — Ich habe in meinem Leben alle Strafen verachtet. Da man mich im Seminarium einmal mit Wassertrinken büsste, trank ich noch 8 Tage überhin Wasser zu meiner Lust. Es ist kurzweilig, wenn man die mönchischen Liktoren so spielend entwaffnen kann. Dass ich aber auch diesmal der Strafe wegen unbesorgt sein könne, werden Sie aus beigelegtem Briefe (des Rentmeisters zu Altshausen, dem Romer den neuesten Fall mitgeteilt hatte) sehen. Ich stehe, meine Sitten betreffend, nach unsern musterhaften Einrichtungen nicht unter dem Bischof, sondern unter dem H. Landkommenthuren als unter meinem Abt. Nun aber ist dieser Herr nichts weniger als geneigt, mich zu strafen. — — Man ist ganz wohl mit mir zufrieden, wenn ich nur so bescheiden bin, meine mit den herrschenden Gesetzen nicht zusammenpassenden Schritte so viel als möglich den Augen des Pöbels zu entziehen, und ich muss gestehen, dass ich mich auch hierin nicht immer willfährig genug gezeigt habe. — In hiesiger Gegend bin ich, deutsch gesagt, verschreit. Die meisten Leute sehen mich für einen liederlichen Pfaffen an. Nur einige Wenige, freilich die schätzbaren, lassen mich immer alle Zeichen der Achtung, mehr als ichs verdiene, sehen. Wie sollte ich nun auf die Moralität einwürken? Wenn ich recht tun will, muss ich mich vielmehr hüten, dass auch das Gute nicht von meinem Mund empfohlen werde, damit es ihnen nicht als böse vorkomme. Ohnedem habe ich auch gar keine Lust, die Moralität meiner Nebenmenschen umzustimmen, da ich meine eigene nicht zur gehörigen Resonanz bringen kann. — —“

In einem Postskript spricht Romer noch die Absicht aus, nächstens bei Chorherr Rahn in Zürich vorzusprechen, um sich behufs Vermehrung seiner in Amerika zu verwendenden medizinischen Kenntnisse die Erlaubnis zu erwirken, dessen Krankenbesuchen in Begleit von Studenten beizuwohnen.

Am 17. September 1792 lässt Romer wieder einen langen Brief an Hess abgehen und teilt ihm mit, dass Nicolai in Berlin, an den er sich seiner Schrift wegen gewendet, abschlägige Antwort gegeben habe. Hess solle nun zunächst das Manuskript durchgehen und sein Urteil abgeben, denn der Autor wünscht nun eben doch den Druck, nur schon, um zu sehen, wie das Publikum seine Denkart beurteile. „Auf den ersten Wink“, schreibt er,

„sollen Sie die Schrift erhalten, jedoch mit dem Bedingnisse, dass, wenn Sie selbe auch zum Feuer verdammen, Sie die Vollziehung des Urteils mir überlassen.“ Bezüglich seiner Zukunft und seiner immer mehr in den Vordergrund tretenden Auswanderung nach Amerika bittet er Hess noch einmal, ja beschwört ihn, „bei allem, was Ihnen teuer und wert ist: Raten Sie mir aufrichtig *nach Ihrem Gewissen!* Es ist sehr ungewiss, ob das Verbleiben in meinem Stand nicht mein grösstes Unheil sei. Ein Mensch, der sich selbst so sehr verachtet, als ich mich, ist sich stets zur grössten Last, ist selbst sein grösster und gefährlichster Feind. Bedenken Sie es wohl! Es ist doch immer um einen Menschen zu tun.“ Im Folgenden teilt Romer aus Brissots Buch über Amerika das wichtigste mit und entwickelt seine Gedanken, in Süddeutschland Propaganda für eine Auswanderung im grösseren Stile zu machen; denn „Deutschland muss in Bälde entweder Krieg haben oder Fabriken anlegen und ihnen Verschleiss verschaffen oder Kolonieen absenden.“ Er freilich fühle sich zu solcher Propaganda weder berufen noch befähigt. Weiter fragt er nach dem Vorhandensein von Quäkern in der Schweiz, nach der Adresse Brissots etc. In einer Beilage entwickelt er noch seine deistischen Anschauungen und malt zum Schlusse seinen rationalistischen Denkspruch hin: „In hujus vitae tenebris Ratio lux, conscientia dux.“

Eine Antwort von Hess liegt nicht mehr vor. Nachdem er sich überzeugt hatte, dass Romer in seiner Skepsis beharrte, wird er's einstweilen aufgegeben haben, über das Heiligste mit ihm zu korrespondiren. Auch Romer schweigt; vielleicht ist er persönlich nach Zürich gekommen; in Hessens anderweitiger Korrespondenz fehlt jede Bezugnahme auf ihn.

Weitere 4 Briefe Romers aber vom 25. März bis 16. Mai 1793 aus Aarau, Basel und Hâvre, wovon zwei in französischer und einer in englischer Sprache, zeigen, dass Romer wirklich die Reise nach Amerika angetreten und vorher in Zürich noch viel Gastfreundschaft, Teilnahme und Hülfe jeder Art genossen hat, die ihm unvergesslich blieb. „Zürich ist und bleibt mir allzu unvergesslich. Gott segne die liebe Stadt und ihre menschenfreundlichen Einwohner.“ So schreibt er noch von Hâvre aus.

Reichlich ausgerüstet mit Empfehlungen von Hess und Lavater und vielen gelehrten Zürchern, die für ihn interessirt worden waren, begab sich Romer auf die Reise, von Hess mit den lange in ihm nachtönenden Worten verabschiedet: „Wir befinden uns alle auf der gleichen Reise, der gleichen Strasse, dem glei-

chen stürmischen Meer mit dem gleichen Ziel, den gleichen Hoffnungen, uns nach kurzer Zeit wieder zu vereinigen."

Auf die Reiseerlebnisse bis Hâvre trete ich nicht näher ein. Es gab dort wie in Basel unvorhergesehene und kostspielige längere Aufenthalte, die Romer aber mit Sprachstudien fleissig ausnutzte und die ihm durch die mitgebrachten Empfehlungen sehr erträglich gemacht wurden. Erst am 28. Mai konnte Romer von Hâvre nach Philadelphia abreisen, mehr als 2 Monate nach seiner Abreise von Zürich. Seine Glaubensansichten, um das noch beizufügen, sind auch durch den Aufenthalt in Zürich und den Umgang mit den besten dortigen Theologen nicht geändert worden. Von Aarau aus richtet er zwar an Hess die unerwartete Bitte: „N'oubliez pas de prier le bon Dieu pour mon salut éternel!" Er schreibt auch schön von Hâvre aus: „Ich bin zu allem bereit, nur zu dem nicht, mit Gott zu rechten. Ich bitte ihn um Gnade, um Gnade, die ich nicht verdiene und dennoch hoffe." Daneben aber schreibt er von dort auch sehr entschieden, Hess täusche sich, wenn er glaube, er habe Fortschritte gemacht in der Erkenntnis. Er stehe ganz auf dem nämlichen Punkt wie vor 10 Jahren. Was seit vielen Jahrhunderten den gelehrtesten Köpfen zu denken gegeben habe, darüber zur Klarheit zu kommen und weiter zu forschen, fühle er sich zu schwach und unlustig. Er gebe die Hoffnung auf, vor dem Tode zur Klarheit zu gelangen und dann werde es sich zeigen, ob Licht oder Nacht das Ende sei. Dagegen gehe er in die neue Welt als einer, der Gottes Willen, so weit er ihn erkennt, tun will und vertraut darum der Vorsehung. Ich führe noch die Stelle an:

„Mit gerührtestem Herzen wiederhole ich meine Danksagung für Ihre väterliche Güte und Geduld und für alle Ihre so liebreiche Teilnahme an meinem Schicksal. Die Erinnerung alles dessen, was Sie für mich getan, wird mir jederzeit ein grosser Trost bleiben."

Der europäische Lebensabschnitt Romers war zu Ende und der Priester gestorben; denn von dem Tage seiner Ankunft in Hâvre an war aus ihm ein *Dr.* Romer geworden. Nicht dass ihm irgend eine Fakultät für seine *Broschüre von der Schädlichkeit des Religionszwanges* den Doktortitel erteilt hätte. Er legte sich ihn vielmehr mit antizipirter amerikanischer Freiheit selber bei und wurde von dem Kapitän den Passagieren sofort als Schiffsarzt vorgestellt.

Wie ist es nun aber dem Auswanderer in Amerika gegangen? Erfüllten sich seine Hoffnungen? Hat er am Glauben noch vollends Schiffbruch gelitten oder dort drüben doch noch Frieden gefunden?

Die Freunde in Zürich hatten die Hoffnung schon aufgegeben, noch eine Antwort auf diese Fragen zu bekommen; denn Jahr um Jahr verstrich und die versprochenen Nachrichten blieben aus. Endlich aber kamen sie doch noch. Im Jahr 1802, 9 Jahre nach Romers Abreise, erhielt Hess einen 36 eng beschriebene Quartseiten enthaltenden Doppelbrief, dat. 30. Januar und 4. April 1802; alle frühere Korrespondenz war verloren gegangen. Und zwar schreibt jetzt, wie ich gleich vorausschicken will, nicht mehr ein unruhiger Freigeist, sondern ein zum Frieden gelangter, wenn auch keineswegs enragirter oder schwärmerischer, *Methodist.*

Hören wir nun, wie es dem Auswanderer ergangen und wie es zu dieser Sinnesänderung mit ihm gekommen ist! Die vielen interessanten Schilderungen nordamerikanischer Verhältnisse müssen der Kürze wegen übergangen werden.

Die Reise war böse gewesen: eine gottlose Gesellschaft von reichen Leuten, meist westindische Franzosen, welche in den grössten Gefahren nur unzüchtige Liedchen zu singen und gotteslästerliche Scherze zu machen wussten, so dass Romer noch nach Jahren mit Grauen daran zurückdachte — Kaperung durch einen englischen Kreuzer und spätere Befreiung durch einen französischen — Lebensmittelmangel in Folge widriger Winde und vollständiger Abweichung vom Kurs. Und als die Reisenden im Bestimmungshafen Philadelphia anlangten, war dort die Pest und damit grosse Panik ausgebrochen. Konsul Dupont, der den ihm empfohlenen Romer freundlich aufnahm, war selber keine 2 Tage nachher an der Pest gestorben. Schnell reiste der neue Ankömmling landeinwärts und fand bei dem in Middletown an der Susquehanna ansässigen 60jährigen reichgewordenen Württemberger Farmer Georg Frei freundliche Aufnahme. Er hatte sich als Arzt vorgestellt und dann sofort die kranke Frau Frei und eine Freundin derselben glücklich kurirt. Später kaufte er sich in der Nähe der Stadt 6 Acker Land und ein Häuschen, worin er einsam wohnte, sich ohne viel Eifer mit Landbau und etwas Arznen beschäftigte, bald aber an Fiebern um so mehr litt, da er ganz allein wohnte. Er hätte sich darum am liebsten den Tod gewünscht. „Noch war ich," schreibt er, „unbesorgt für meine Seele. All' meine Wünsche gingen weiter nicht, als dass ich durch den Tod meiner Leiden einmal doch los werden möchte."

„Allein“ — hier lasse ich wieder Romer selbst ganz das Wort — „Gottes Erbarmen hatte etwas Besseres über mich beschlossen. Ich genesete wieder, jedoch sehr langsam, zog über Winter zu einer Schwester jener Magd (Frei's, die sich in den Krankheitstagen sehr freundlich seiner angenommen hatte), und im Frühjahr, da ich noch ganz kränklich war und die Spuren einer anfangenden Wassersucht sich sehr deutlich an meinem Körper zeigten, heiratete ich meine Wohltäterin und lebe seither mit ihr (sie starb 1815) in einer friedlichen und vergnügten, doch kinderlosen Ehe. Noch war der Unglaube herrschend in meiner ganzen Seele; und da mir nun, den Leib betreffend, weiter nichts mehr mangelte — — —, so würde ich wohl so in meiner Blindheit hingelebt haben, wenn sich der gütige Gott nicht meiner nun noch mehr als jemals erbarmet hätte. Eine Nachbarin von englischer Herkunft, die sich und ihre Mutter schon mehrere Jahre mit Nähen ernähret und eine Gott ganz besonders ergebene und von ihm auch ganz besonders begnadigte Person zu sein scheint, aber kein Wort deutsch spricht, warf ein Aug auf meine arme Seele und betete mit mehr als gewöhnlichem Ernst um meine Bekehrung. Dabei suchte sie etwelchen Umgang mit mir anzuknüpfen. Dieser war aber von sehr kleinem Umfang; denn sie konnte nicht deutsch und ich nicht englisch sprechen, ob ich gleich das meiste wohl verstund. Ich dachte wohl nicht daran, dass eine Sinnesänderung bei mir die Folge von diesem mir so unbedeutend scheinenden Umgang sein würde, und drehete anbei Alles, was sie mir von Gottseligkeit vorschwatzte, entweder ins Lächerliche oder begrub es unter einem Haufen verschmitzter Einwendungen, mit denen mein skeptischer Sinn immer bis oben angefüllt war. Doch konnte ich ihr die Gefälligkeit nicht absein, einige englische Bücher, die sie mir aufbürdete, zu lesen. Etliche Predigten von Hoadly waren das wichtigste davon. Dieser Mann erklärte mir besser, was das heisse, an JESUM glauben, als ich es je vorher verstanden hatte, und machte mich so weit wankend in meinem Unglauben, der, wie Sie wohl wissen, mich ohnedem nie befriedigte, dass ich mich entschloss, weil ich doch so gute Musse hatte, den Winter über meine Religionsgrundsätze noch einmal durchzumustern. Kaum hatte ich mich so weit der wirkenden Gnade Gottes ergeben, so hatte solche den Sieg bald völlig über mich erhalten. Der Geist Gottes trieb mich in diese Enge: Dass ein solcher Mann als Jesus Christus einmal in der Welt müsse gewesen sein und dass dessen Lehre und Schicksale ungefähr die müssen gewesen sein, welche die Evangelien von ihm erzählen, das kannst du doch vernünftiger Weise nicht wohl

bezweifeln. Nun, was willst du denn aus diesem Jesu machen? Entweder er war im Kopf verrückt oder er war ein Erzbetrüger oder er war wirklich das, wofür er sich ausgab. Eins von den dreien muss doch wohl richtig sein. Für einen verrückten Kopf ihn zu erklären, da hatte ich schon längst zu viele Hochachtung für seine edle Lehre und für sein dieser Lehre so ganz angemessenes Betragen eben in den schwierigsten Umständen, die wohl jeden standhaften Mann leicht aus der Fassung hätten bringen mögen. Dieser Punkt fiel also weg. Und für einen Betrüger, wie sollte ich ihn erklären können, da er so gar nichts für sich zu suchen schien, da er nicht anderst als durch den Tod zu seiner Verherrlichung einzugehen hoffete noch verlangte. Wie knonte ein Betrüger das angefangene Werk noch nach seinem Tod fortsetzen? Wie konnte er seine vom Fischernetz und von Zollbänken hergeholten Boten mit Weisheit, Kraft und Mut ausrüsten, eine in Blindheit und Laster versenkte Welt zu einer lebendigen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung herumzubringen! Derlei Überlegungen hatten durch Gottes Gnade dermal Gewicht genug, allen Verdacht von Betrügerei vor meinen Augen zu zerstreuen, wie der Wind den Rauch zerstreuet. Und nun fing es an, helle zu werden in meiner Seele. Nun, was willst du denn aus Christo machen? Einen Narren kannst du ihn nicht heissen, ohne dich selbst zu einem zu machen. Einen Betrüger kannst du ihn nicht nennen; denn du hast gar nicht einmal einen Schein, deine Vermutung darauf zu gründen. So bleibt dir denn nichts übrig, als ihn für den, ja völlig für eben den zu erkennen, für den er selbst sich ausgab, d. i. für den Sohn Gottes, den Gott in die Welt gesandt, dass Alle, die an ihn glauben, in ihm und durch ihn das ewige Leben haben sollen. Wolltest du ihn gleichwohl zu einem Propheten, wolltest du ihn zum weisesten aller Sterblichen machen, so miechest du ihn in der Tat doch nur zu einem Betrüger, weil er sich nicht für einen solchen, sondern für den Sohn Gottes, durch den allein uns Sündern eben Heil widerfahren kann, ausgegeben. So weit war ich noch nie gekommen, dachte ich bei mir selbst. Bei deinem Unglauben hast du dich bisher mit deiner aufrichtigen Wahrheitsliebe getröstet und geglaubt, wenn du auch irren solltest, so könnte dir Gott doch deinen Irrtum nicht zurechnen, weil du aufrichtig der Wahrheit nachforschtest, sie aber nicht finden konntest. Aber wie sieht es aus für's Künftige? Dieser Trost fällt nun weg. Gott hat dir nun die Wahrheit so hell vor die Augen gestellt als das Tageslicht. Dir bleibt keine Entschuldigung mehr übrig. So lernte ich endlich meinen Nacken, o meinen steifen und hals-

starrigen Nacken, unter das Joch des Glaubens beugen und konnte für's erste mal JESUM meinen Herrn heissen.

„Was hierauf weiter in meinem Herzen vorging, ist nicht so leicht zu beschreiben. Mein fester Entschluss war gefasst, von nun an mich fest an Jesum als meinen König, Priester und Propheten anzuschliessen, und mein Betragen, öffentlich sowohl als häuslich und heimlich, wurde ganz dieser Entschliessung gemäss eingerichtet. Ich fühlte wohl die Last meiner Sünden, aber sie machte mir nun nicht mehr bange, da ich meinen Erlöser und guten Bürgen gefunden hatte. Mit der stärksten Zuversicht konnte ich nun sagen: Ich weiss, dass mein Erlöser lebt. Ich weiss nicht, ob mich das sinnliche Sehen gewisser gemacht hätte. — — — Dies war in Wahrheit eine neue Geburt für mich; denn von der Zeit an bin ich ganz ein anderer Mensch, als ich vorher war. Ja, ich fühlte mich in einem Mass selbst dem Körper nach wie von Neuem leben und meine Herzenslust ist es seither, eben dem Herrn zu dienen, dem auch Sie dienen. Nun hatte meine Gattin nicht mehr nötig, in Winkeln ihr Gebet zu verrichten; wir taten es nun miteinander herzlich und freudig und hoffen es so zu tun, so lange je unsere Pilgerfahrt hienieden dauern mag. Bewundern Sie die Langmut und das Erbarmen Gottes gegen mir armen Sünder und helfen Sie mir, ihn dafür preisen und den Namen meines teuren Hirten, der mich so weit verirrtes Schaf so liebreich in der tiefen Wildnis suchte, zu verherrlichen!

„Da die Person, deren sich Gott als eines Werkzeuges zu meinem Heil bediente, eine Methodistin ist und ich mit der Zeit fand, dass bei Weitem der grösste Teil dieser sonst sehr von der Welt verachteten Partei ihr Heil auszuschaffen mit Ernst suchet, so hielt ich mich in der Folge ebenfalls zu diesem verachteten Häufchen und habe auch hierin meinen Schritt noch nie bereut.“ (Hier folgt eine Darstellung der methodistischen Besonderheiten.) — — — — — — — „O wie war ich todt, da ich ohne Gott und ohne Hoffnung lebte in dieser Welt! Aber nun habe ich ein freudiges Gefühl meiner seligen Hoffnung, die sich auf Jesum gründet, fast immer in meinem Herzen und nun lebe ich erst und werde täglich wieder jung wie ein Adler. Den 28. Februar 1798 können Sie mit Recht meinen Geburtstag heissen.“

Ich kann bezeugen, dass von nun an wirklich die Briefe Romers ihn uns als einen zum innern Frieden gekommenen und darum auch zufriedenen Mann zeigen, der mit der Ruhe eines gläubigen Philosophen um sich sieht. Sein Horizont wird nicht

etwa enger, sondern mit offenen Augen, hellem Verstand und geistigem Interesse beobachtet und lernt er fortwährend. Auch Hessens Schriften sind ihm nun erst recht lieb geworden; sie sind auch in Amerika zu haben und er hat ihre Übersetzung ins Englische angeregt; doch sind sie für die bescheidene Geistesbildung der Durchschnittsamerikaner noch zu wenig einfältig. Nur in Einem ist Romer, wie er sich selbst zum Vorwurf macht, noch der Alte. Der mehrfachen Aufforderung zum Predigen nämlich mochte er nicht folgen. „Es steckt so was tief im Grund meines verdorbenen Herzens, dass ich immer noch die Liebe, sogar zu dem wahren Boten des Herrn, nicht habe, wie ich sie haben sollte. In der Tat war und ist scheint's nichts tiefer in meinem Herzen gewurzelt, als der Hass dieses Standes. Es ist mein ernstliches Flehen zu Gott, dass er mein Gemüt auch hierin völlig nach seinem eigenen Willen ändern wolle. Bisher aber fühle ich noch immer die bittere Wurzel in mir." Übrigens hat er hohen Respekt vor der grossen Zahl amerikanischer Prediger, die trotz sehr geringer Bildung oft mit grösstem Eifer und grösstem Geschick einfach aus der Fülle des Herzens heraus fast ohne jede andere Vorbereitung als der des Gebetes ihren Zuhörern in's Gewissen zu reden verstehen. Der Predigerstand scheint ihm durchschnittlich gar viel ehrwürdiger zu sein als in Europa.

Fragen Sie nach der äusserlichen Lebensstellung des Auswanderers, so will ich Sie nicht Schritt für Schritt herumführen. Sie blieb eine bescheidene. Der „Schweizerdoktor", wie man ihn nannte, suchte von Anfang an die ärztliche Praxis nicht und zog sich nach seiner Bekehrung aus Gewissenhaftigkeit fast ganz davon zurück. Am liebsten erwarb er sich seinen bescheidenen Unterhalt durch Anlegung von Baumschulen und Verkauf der selbstgezogenen Bäume, sowie durch Schulhalten in den einfachen Elementarfächern. Dabei hatte er genug freie Zeit, um hauptsächlich theologische und mathematische Studien fortzusetzen, Versuchspflanzungen u. A. auch von widerstandsfähigen, aus Weinbeeren gezogenen, Reben anzulegen, Samen amerikanischer Pflanzen für Freunde in Zürich zu sammeln und allerlei praktische Beobachtungen anzustellen. Amerika erschien ihm als rechtes Zukunftsland und er ermunterte sehr und gab gute Ratschläge zur Auswanderung dorthin. Sein regsamer Geist trieb ihn aber auch zur geistigen Produktion. So brachte er die bibl. Psalmen nach dem Muster Watts in deutsche Lieder, die den Zeiten des Evangeliums angepasst waren, und übersandte sie Hess mit der Bitte, sie allenfalls zum Druck zu befördern und zwar nicht blos anonym. (Dazu waren sie nun freilich zu wenig poetisch.) Später

schrieb er und liess in Amerika in 600 Ex. drucken eine Schrift von 15½ Bogen, betitelt: „*Das Geheimnis der Bosheit bis auf den Grund aufgedeckt*“*) Sie erschien im Jahr 1809 und machte durchaus nicht die vom Verfasser erwartete Sensation. Von den drei Teilen handelt der erste von der vollen Hingabe an Christum als der Grundlage christlicher Freiheit. Jede Kirche, welche das Bekenntnis des Petrus Matth. 16, 16 und andere Hauptstellen verrücke, kein Leben habe und keine Kirchenzucht übe, habe nicht den Charakter einer Kirche Christi. Der zweite Teil enthält eine von diesen Grundsätzen ausgehende, ziemlich willkürliche, Erklärung der Offenbarung St. Johannis. *Gewiss* ist ihm, dass unter Babel die leere Namenkirche Christi zu verstehen sei, die der auf Glaubensstreitigkeiten sein Reich auferbauende Antichrist in ein wahres Babel umgewandelt habe, indem er sie verleitete, eine unrechtmässige Gewalt über Glauben und Gewissen auszuüben. Alles Übrige ist ihm selber blosse Mutmassung. Im dritten Teil eröffnet er seine Gedanken über das Kirchenwesen und macht sehr bemerkenswerte Vorschläge zu dessen Verbesserung. Eingeleitet wird das Buch durch eine 5seitige Vorrede „An Herrn Jakob Hess, Antistes in Zürich.“ Die Schrift wurde von Romer auch in englischer Sprache verfasst, aber nur in deutscher gedruckt. Auch wünschte er sehr, dass Hess sie in Deutschland bekannt machen möchte. Später schrieb Romer noch eine Art *Messiade* in 12000 Versen, jedoch von vornherein ohne Aussicht auf Veröffentlichung. Ferner in englischer und deutscher Sprache „der göttliche Heilsplan“ oder „christliche Glaubensschule.“ Der erste Teil war historisch, der zweite behandelte die Heilslehre selbst. Das Ganze umfasste etwa 40 Bogen und sollte auszugsweise in Katechismusform erscheinen. So ist Romer immer tätig gewesen.

Der letzte Brief Romers ist datirt vom 3. Oktober 1816. Er ist überglücklich, dass endlich einmal ein Brief von Hess wirklich in seine Hände gelangt ist und dieser auch den Empfang seiner bis dahin Jahr für Jahr umsonst an ihn abgeschickten Schrift über das Geheimnis der Bosheit anzeigen kann, von deren Bekanntwerden in Europa er grosses erhoffte. Der acht engbeschriebene Folioseiten umfassende Brief enthält u. A. eine interessante Schilderung und Beurteilung der methodistischen camp-meetings. Romer ist nun Wittwer und spürt selber Altersbeschwerden, freut sich aber, noch sein bescheiden Teil in bisheriger Weise zur

*) Das Hess zugeeignete Exemplar befindet sich auf der zürcherischen Stadtbibliothek.

Ehre Gottes und zum Wohl seiner Mitmenschen wirken zu können und zum Frieden in Gott gelangt zu sein. An Hess ist er ausserordentlich anhänglich. „Etwas von Hess liegt immer auf meinem Schreibtisch oder ist in meiner Hand. Übersetzen habe ich oft versucht, aber allemal wieder aufgegeben.“ So schliesst dieser letzte Brief.

In seinem Briefe vom 30. Januar 1802 hatte Romer an Hess u. A. geschrieben: „Teuer ist mir jedes Ding, das der barmherzige Gott zum Werkzeug meines Heils gemacht hat, und in dieser Reihe stehen Sie, denke ich, oben an. In diesem Licht betrachte ich nun Alles und muss mich oft darüber wundern, worauf Sie wohl Ihre gute Hoffnung gründeten, die Sie sich von mir machten, wiewohl ich Ihnen doch nichts von meinem Verderben verhehlete.“

Wann und wie Romer gestorben ist, darüber kam Hess keine Kunde zu und kann auch ich nichts mitteilen. Allein mit noch mehr Grund als Hess hoffen durfte, Gott werde es diesem Aufrichtigen doch noch gelingen lassen, darf wohl angenommen werden, er sei schliesslich im Frieden dahingefahren, nachdem seine Augen von Jahr zu Jahr mehr das Heil geschaut haben.

Möchte jeder redlich Suchende, so wie er, schliesslich doch finden! Möchte aber auch die suchende und alles hoffende Liebe einem jedem, so wie ihm, das Finden erleichtern!

Die Auferstehung.

Von Pfarrer *G. Schönholzer,* Neumünster-Zürich.

(Schluss.)

III.

So vorbereitet kommen wir nun zur Kritik, d. h. zur Beurteilung des Auferstehungsglaubens vom Standpunkt eines Menschen aus, dem es eine Herzenssache ist, in die Wege Gottes selber immer tiefer eingeweiht zu werden und andere lehrend und lebend einzuführen, der aber auch der festen Überzeugung lebt, dass keine noch so ehrwürdige Tradition uns von der Pflicht eigenen Vernunftgebrauches entbindet. Wahrheit und Liebe mögen unsere Untersuchung leiten!

So lang es sich nur um die Auferstehung überhaupt handelt, werden die Menschen in deren Diskussion nicht warm; denn das

ist ja für jeden erst eine bevorstehende Sache. Die Animosität, die Leidenschaft, das Verdammen und Ungläubigschelten geht erst da an, wo die Auferstehung *Jesu* in Anspruch genommen, ja auch nur einer ganz ruhigen Betrachtung unterzogen wird. Die Empfindlichkeit ist begreiflich; denn auf dem „auferstandenen" Christus ruht die christliche Religion; es kommt blos darauf an, wie man das „auferstanden" versteht. „Wenn die Todten überhaupt nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glauben eitel, ihr seid noch in euern Sünden, ja es sind auch die, so in Christo entschlafen sind, verloren. Haben wir allein in diesem Leben auf Christum gehofft, so sind wir die elendesten unter den Menschen," sagt Paulus I. Kor. 15, 16—19. Von seinem Standpunkt aus ganz natürlich; wenn Christus nicht lebt, nicht im Himmel lebt, so kann er nicht wiederkommen und das angefangene Werk nicht zu Ende führen. Und so rufen mit Paulus alle ängstlichen Hüter des Wortlautes und des Buchstabens bis auf den heutigen Tag, aber die ganze Stellung des Paulus zu den Uraposteln, wie sie besonders aus dem Galaterbrief hervorgeht, weist darauf hin, dass schon jene mit ihm wie in vielen andern, so gerade in diesem Punkt nicht einig gingen. Die Briefe des Paulus tönen wider von Rechtfertigungen seiner Apostelwürde und da legt er ein besonderes Gewicht darauf: *Er ist auch mir erschienen.* Das wollten ihm die anderen nicht recht glauben, weil ihnen ein grosser Unterschied zu bestehen schien zwischen seiner Auffassung der Auferstehung Jesu und der ihrigen, zwischen seiner und ihrer Erfahrung, nämlich so, dass sie nach dem, was die spätgebornen Evangelisten über sie berichten, von der sinnlichen Persönlichkeit des Auferstandenen überzeugt zu sein schienen, dass sie die förmliche volle identische Gestalt Jesu gesehen und gehört zu haben glauben, während Paulus selbst nach der Apostelgesch. nur von einer Stimme und einem Licht und in seinen spätern theologischen Ausführungen nur von einem Lichtleibe, von einem duftig gewobenen verklärten Himmelsgewand redet. Das sind 2 biblische Darstellungen des Auferstehungsglaubens, die von einander abweichen; die geistleibliche des Paulus und die breitere, von den Jüngerkreisen ausgehende Strömung von der wirklichen Leiblichkeit des Auferstandenen. Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass die Paulinische Auffassung die ist, deren schriftliche Bezeugung am weitesten zurückreicht, während die Evangelien und die Apostelgeschichte, welche die Leiblichkeit betonen, erst auf einer langen vorausgegangenen mündlichen Überlieferung, vielleicht auf einer solchen von 40—50 Jahren, vom

Ereignis der Auferstehung an gerechnet, beruhen. Das merkt man auch ganz gut. Des Paulus früh, schon in den 50er Jahren, schriftlich fixirte Ansicht ist einheitlich und bleibt fest; was hingegen auf den Wogen der Volksüberlieferung 40 Jahre weiter getragen wurde, ging in den verschiedensten Nüancen auseinander. Dicht nebeneinander, im selben Kapitel desselben Evangeliums, Luk. 24, finden wir das an eine Geistererscheinung erinnernde Zusammenkommen Jesu mit den Jüngern, die nach Emmaus wandern und unmittelbar hernach die massivste Leiblichkeit des Auferstandenen. Der Auferstandene des Johannesevangeliums ist in derselben Erzählung das eine mal der Unberührbare (Joh. 20, 17), das andere mal (Joh. 20, 19. 20) im gleichen Atemzug des Erzählers sowohl der durch verschlossene Türen schwebt, als auch zugleich der massiv Leibliche, der seine Nägelmahle betasten lässt. Jetzt ist er in Emmaus, dann in Jerusalem, dann in Galiläa, überall und nirgends.

Man kennt heute 12 verschiedene Berichte über die erste Erscheinung des Auferstandenen. Jeder der 4 Evangelisten hat 2. Das macht 8. Dann kommen noch die Zeugnisse des Paulus, des Hebräer- und des Petrus-Evangeliums, welch' letztere zwei nicht in die neutestamentliche Schriftensammlung aufgenommen worden sind und endlich ist in diesem Jahrzehnt in Achmim (das alte Chemmis in Oberägypten am rechten Nilufer) ein altchristliches Buch in koptischer Sprache gefunden worden, welches Harnack zwischen 150 und 180 nach Christus setzt und welches einen ganz ausführlichen Auferstehungsbericht, den 12ten bringt. Die Berichte, ihrem mutmasslichen Alter nach zusammengestellt, lauten so: 1) Luk. 24, 34 (vermutlich eine ältere Quelle) die versammelten Jünger sagen: Simon Petrus hat den Herrn zuerst gesehen (wo? wann?). 2) I. Kor. 15, 5; Petrus hat den Herrn zuerst gesehn, dann die Zwölfe (wo? wann?). 3) Mark. 14, 28; 16, 7: Petrus und die andern Jünger haben den Herrn zuerst gesehn und zwar in Galiäa *nach* dem 3ten Tag. 4) Das Petrus-Evangelium: Petrus und einige andere Jünger haben den Herrn in Galiläa beim Fischen zuerst gesehen, *nach* dem 3ten Tage. 5) Johannes Kap. 21: Petrus und einige andere Jünger haben den Herrn in Galiläa beim Fischen zuerst gesehen *nach* dem dritten Tage. 6) Matth. 28, 1—8. 11—20: Die elf Jünger haben den Herrn in Galiläa auf einem Berg zuerst gesehen, *nach* dem 3ten Tag. 7) Joh. 20. Magdalena hat am Morgen des 3ten Tages beim leeren Grab den Herrn zuerst gesehen. 8) Der unächte Schluss des Markusevangeliums (16, 9—20) wie Nr. 7. 9) Matth. 28, 9. 10: Magdalena und eine Maria haben am Morgen des 3ten Tages

bei der Rückkehr vom leeren Grabe den Herrn zuerst gesehen. 10) Luk. 24: 2 nach Emmaus wandelnde Jünger haben am Nachmittag des 3ten Tages in Jerusalem den Herrn zuerst gesehen. 11) Das Hebräer-Evangelium sagt: Jakobus der Gerechte hat am Morgen des 3ten Tages in Jerusalem zuerst den Herrn gesehen. — Die ältesten (6) Berichte wissen weder von einer Erscheinung *vor den Frauen* noch *in Jerusalem,* noch am *3ten Tage,* die 5 jüngeren Berichte weisen auf den 3ten Tag und nach Jerusalem und lassen die Frauen zu. Wer sieht nicht diesen Fortschritt: Zuerst nur ganz allgemein: Der Herr ist dem Petrus und den andern Jüngern erschienen. Dann müssen immer gewichtigere Zeugnisse für Jerusalem und für das leere Grab (also für die massive Leiblichkeit) aufgebracht werden und diese Tendenz erreicht ihren höchsten Ausdruck in der jüngsten, 12ten Erzählung, welche den Herrn sofort am leeren Grabe mehreren Frauen erscheinen lässt, welche am stärksten betont, dass die Jünger in vollem Unglauben verharrten, bis sie durch die Frauen und den Herrn selbst über- und überführt waren. Der Hintergedanke ist: Wie sollten diese Männer die Auferstehung erfunden haben, wenn sie so schwer dazu zu bringen waren, an dieselbe zu glauben? Gekrönt wird in der zwölften Erzählung das offenbare Bestreben, den wie es scheint immer noch angefochtenen Glauben an die leibliche Auferstehung endlich sicher zu stellen, durch die stark betonte Versicherung des Auferstandenen selbst an die Jünger, dass er nicht eine leiblose Geisterscheinung sei.

Geben die Evangelien irgendwie eine Erklärung der von ihnen gemeldeten Vorgänge? Nein, sie sagen nur, wo und in welcher Art die für den Glauben der Jünger entscheidenden Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung stattgefunden haben. Der Vorgang der Auferstehung selbst ist im neuen Testament mit der grössten Zurückhaltung behandelt oder, richtiger gesagt, gar nicht. Ueber das Engelwort hinaus: „Er ward auferweckt" erfahren wir nichts. Das Wie? ist nirgends beschrieben. Es wäre denn, dass man das Erdbeben in Matth. 28, 2 als eine Art Erklärung auffasste. Aber doch ist auch das mehr nur ein begleitendes Zeichen, sowie auch der Engel, welcher den Stein wegwälzt.

Man hat es hier mit einander widersprechenden, unsichern, schwankend gewordenen Berichten über ein Ereignis zu tun, welches weit hinter den Berichten steht. Es soll sich doch niemand einfallen lassen, an der Hand der Bibel die eine oder andere Art der Auferstehung Jesu erweisen zu wollen. Ganz gleich sehr biblisch sind, wie wir gesehen haben, 9 Erzählungen

oder Darstellungen der *ersten* Erscheinung. Wir möchten durch diesen Wald von Erscheinungen, die durch ihren gegenseitigen Widerspruch verwirren und deren jede einzelne gegen alles verstösst, was wir von natürlichem Geschehen kennen und deshalb den Verdacht des Legendenhaften erregt, zu der Tatsache, zu dem Ereignis durchdringen, das diesen Darstellungen wahrhaftig und wirklich zu Grunde liegen mag. Zwar könnte bei der Leichtigkeit, mit welcher die neutestamentlichen Schriftsteller, deren geschichtlicher Sinn hinter dem alles überwachsenden *religiösen Interesse* weit zurücksteht, alttestamentliche Vorbilder und Wunder auf ihre Helden übertragen, selbst das nicht befremden, wenn sie, sowie sie ja gegen jede geschichtliche Wahrscheinlichkeit Bethlehem zum Geburtsort Jesu gemacht haben, nur weil das beim altchristlichen Vorbild des Messias, bei David, zutrifft, wenn sie so auch die schon im alten Testament und im Volke bereitliegende, beliebte, volkstümliche Vorstellung der Auferstehung auf den Messias übertragen hätten, um damit in mannigfaltigen Bildern den Gedanken auszudrücken: Er ist zurückgekehrt zum Vater und regirt von dort aus sein Reich, aber die Zeugnisse dafür, dass eine wirkliche Tatsache diesen legendären Auferstehungsberichten müsse zu Grunde liegen, sind so überwältigend, dass kein redlicher Kenner des neuen Testaments mehr daran zweifelt. In Bezug auf dies Etwas, auf diese Tatsache, welche an der Schwelle aller christlichen Entwicklung steht, gab und gibt es in der jetzigen Christenheit folgende 4 Ansichten: 1) die am meisten verbreitete ist die, welche im neuen Testament am öftesten vertreten ist, die Annahme der leiblichen Auferstehung. 2) Diese hat der Rationalismus am Anfang dieses Jahrhunderts scharf abgewiesen und davon gesprochen, dass Jesus aus dem Scheintod wieder zum Leben gekommen sei, ich denke mit dem stillen Beigedanken, dass nachher doch eben der natürliche Tod eingetreten sei. Ich wüsste keine theologische Partei, welche heute diese unwürdige Vorstellung noch festhielte. 3) *Die Manifestationshypothese,* von sehr bedeutenden Theologen wie Schleiermacher, Schweizer, Meisse, Keim, vertreten, fasst bei Paulus Posto. von dessen Auferstehungserfahrung jede wirklich wissenschaftliche Untersuchung der Auferstehung Jesu ausgehen muss und redet ungefähr so: In einer näher nicht zu erklärenden Weise hat der erhöhte und verklärte Christus vom Himmel her (weniger sinnlich und doch noch sinnlich gesprochen: aus den Regionen seiner Herrlichkeit beim Vater herab), im Apostel Paulus sein Bild gewirkt und wohl in ähnlicher Weise seine Herrlichkeit so auf die andern Jünger wirken lassen, wie

man etwa ein Bild auf eine entfernte Wand projicirt. Keim spricht von einer fortgesetzten Einwirkung der verherrlichten Person Jesu auf seine Jünger. Alex. Schweizer predigt nach Ostern 1871: „Wir haben diese Tatsache gefeiert (Ostern), weil wir selbst die Königsherrschaft Christi an uns erfahren. Die ersten Jünger aber, dieses Zeugnisses entbehrend, sind aus ihrer Glaubenserschütterung aufgerüttelt worden dadurch, dass der aus dem Tod verherrlichte Meister auf ausserordentliche Weise sich ihnen geoffenbart hat. Nur geht alles aus der ursprünglichen Gesamtordnung hervor, aus welcher Gott alles Geschehende hervorruft, auch das unter seltenen Umständen Mögliche, ja auch das, was, wie der Mittelpunkt im Kreise, nur einmal vorkommen soll. Dr. Furrer redet in seinem Tonhallevortrag 1895 von einer höhern, ewigen, uns unbegreiflichen Ordnung Gottes, die aber auch gerade so wandellos und unverbrüchlich ist, wie die uns zugänglichen Ordnungen.

Auch auf diesem Standpunkt erweisen sich für dessen Vertreter, welche sonst an alle Partien des religiösen Vorstellens und Lebens unerschrocken den Massstab wissenschaftlicher Forschung anlegen, die mehr als widerspruchsvollen Meldungen einer leiblichen Auferstehung von jeder Seite betrachtet als durchaus unannehmbar und jene Vorstellungen als für ein normales Vorstellungs- und Denkvermögen gänzlich unvollziehbar. Aber es ist doch eben ein fast bedenklicher Verzicht, der auch noch aus den Worten Holtzmanns spricht, welche im Sinne aller genannten Theologen gesagt sind: „Wenn es von vorneherein geboten erscheint, die Undurchsichtigkeit gewisser Tatsachen der religiösen Lebensgebiete für unser wissenschaftliches Erkennen vorauszusetzen, so dürfte es hier am Platze sein, von dieser Voraussetzung Gebrauch zu machen und sich bei der Erklärung zu beruhigen, dass ein, sei es äusserlich, sei es innerlich vermitteltes, jedenfalls aber ein Ereignis von überwältigender Triebkraft es gewesen sein muss, durch welches die Katastrophe des Kreuzestodes und seine niederschlagenden Folgen aufgehoben und ein Siegeslauf der neuen Religion eingeleitet wurde, der nirgends an dem geringsten Zweifel in die Wirklichkeit seines ersten Anstosses erlahmt."

„Sei es äusserlich, sei es *innerlich vermitteltes Ereignis*." Hier setzen endlich die Vertreter der *Visionshypothese* ein und ihr Gedankengang ist im Wesentlichen folgender: Die Kopernikanische Weltanschauung (Kopernikus geb, 1473) mit ihrem unendlichen Weltenraum hat das Himmelsgewölbe aufgelöst und das Wort *Himmelfahrt* unwiderruflich zu einem Gleichnis für das Streben

der menschlichen Seele nach Gott umgewandelt. Der Geist ist für unser Denken auf keine räumlichen Fahrten angewiesen. Er fährt nicht hinab und steigt nicht empor (lokale Bewegung ist nur Sache des Stoffes), sondern er lebt und webt jetzt schon in Gott und für die Zukunft erwarten wir nur noch einen reicheren Gottesbesitz und bedürfen für denselben keiner räumlichen Bestimmung. Die Hauptsache aber ist das: So sehr es feststeht, dass die verschiedenen Auferstehungsvorstellungen, welche die Schrift uns bietet, erwachsen sind auf dem Grunde einer Gottesvorstellung, in welcher von keinem Gesetz, wornach sich himmlisches und irdisches Leben bewegen, sondern nur von einer Allmachtwillkür die Rede ist, so unerlässlich ist es für uns, Kinder dieses Zeitalters, alle Erscheinungen, auch die religiösen, anzusehen auf Grund der Überzeugung des religiösen Gemütes der Gegenwart, dass, wie nur *ein* Gott die *eine* Welt bewege, so nur *ein* Gesetz des *einen* Gottes überall und auch in der religiösen Entwicklung der Menschheit Natur und Geist beherrsche; wie nur ein Gott zu aller Zeit gewesen, so hat nur ein Gesetz des einen Gottes zu aller Zeit Natur und Geschichte bestimmt; wie die Gegenwart aber durch der Welt innewohnende göttliche Kräfte gesetzmässig, ohne Wunder, sich entwickelt, so muss auch die Vergangenheit ohne Wunder gesetzmässig durch der Welt einwohnende göttliche Kräfte sich gestaltet haben. Diese Weltanschauung schliesst die Annahme eines biblischen und ausserbiblischen, eines jenseitigen und diesseitigen, eines höheren und niedrigen Gottesregimentes aus, wo die Gesetze des einen mit denen des andern im Widerspruch wären. Von dieser Grundlage aus fassen auch wir (ich rede so, weil hier meine persönliche Position ist) bei Paulus Posto und sagen:

Der zelotisch-jüdische Pharisäer Saulus mit der lauteren und seinem Gott bis in den Tod ergebenen Seele kämpft mit allem, was er ist und hat und weiss, gegen den unerhörten Frevel, dass ein nach Recht und Gesetz verurteilter und ein für allemal abgetaner Tempelschänder und Gottesverächter noch gar als Messias verehrt und verkündet werde. Der leidenschaftliche Widerspruch wird in dem jungen Assistenten der priesterlichen Verhöre nach und nach unmerklich zum Intererse an den Angeklagten, an den ersten Christen; denn eine redliche Seele widersteht den Keulen der Wahrheit nicht auf die Dauer. Was er an dem sterbenden Stephanus gesehen und von ihm gehört, die Hacken, welche dessen verzücktes Schauen des erhöhten Messias, dessen fürbittende Lippen und brechende Augen in seine Seele geworfen hatten, wird er nicht wieder los. Zeugnis häuft sich

auf Zeugnis, und die moralisch tadellosen Zeugen sterben freudig für ihre Aussagen und sie behaupten ja nichts, das einem Pharisäer zu glauben unmöglich wäre. Gewiss wird der Messias zu Gott erhöht werden — nur das eine steht dem Paulus entgegen: der Nazarener kann der Messias nicht sein. Aber warum denn nicht? Kann Paulus ihn doch aus eigener Bekanntschaft nicht verdammen. Jesu Jünger sind tatsächlich in einer unerhörten Weise von einem neuen Leben durchdrungen, und sie rühmen im Kerker: „Nicht wir, sondern Christus lebt in uns.“ Von den Amtsbrüdern, den Schriftgelehrten und Pharisäern, hört Paulus statt Gründe für die Hinrichtung Jesu nur leidenschaftliche Ausbrüche ohne beweisende Kraft. Wie, wenn es anders wäre? Über sein religiöses Gemüt musste die Angst kommen, ob er nicht etwa in dem Wahne, für Gott gegen die Lüge zu kämpfen, gegen Gott für den Unglauben gestritten habe, und die Verzweiflung vor der Strafe des gerechten Gottes und dem Verlust seiner Seligkeit musste ihn durchzittern. So, in dieser Seelenverfassung, mit diesem wogenden und erschütternden Kampf im Innern, zieht er nach Damaskus. Schon sind dessen Türme in Sicht. Die Entscheidung muss getroffen werden, ob er das Henkerhandwerk weiter treiben oder niederlegen wolle. In einem Aufruhr und Kampf der Gefühle und Gedanken, von deren elementarer Gewalt wir uns schwerlich eine Vorstellung machen können, geben Seh- und Gehörnerv sich zu Organen und Dolmetschern des inneren Entscheides her. Er sieht ein Licht; er hört eine Stimme. Das Licht ist so, wie es sein muss: blendend hell; denn makellose Sonnenreinheit ist das Zeichen des Messias, und die Stimme ist so, wie sie sein muss: „Saul, Saul, was verfolgst du mich, es wird dir schwer sein, wider den Stachel auszuschlagen.“ Denn er war eben noch einer, der gegen den treibenden Stachel Gottes ausschlug. Wie, man sollte die herrliche Vision des Jesaja (Kap. VI) im Tempel widerstandslos anerkennen, und dass er seinen prophetischen Beruf darauf baute, begreifen, aber dass Paulus unter dem Zusammentreffen aller nötigen äusseren Verumständungen, innerer Seelenkämpfe und seiner bekannten psychischen Veranlagung ein Gesicht in der Weise der alten Heiligen gehabt habe, verwerfen? Was kein ihn begleitendes Auge gesehen und kein ihn begleitendes Ohr gehört, das hat Gott diesem Paulus gegeben. Nun war und blieb der Kampf entschieden. Ihm war und blieb es unerschütterliche Gewissheit, ebenso unerschütterlich wie den andern Jüngern: „Jesus lebt, mit ihm auch ich.“ Es war ja für ihn weder in seiner Gottes- noch in seiner Weltanschauung der geringste Grund zum Zweifel

an der Realität des Geschauten, und wie er ihn nun auch innerlich, als Geist besass (der Herr ist der Geist), da war er erst unentreissbar sein.

Ist das, verehrte Freunde, nicht eine Gottestat im Menschen Paulus, eine auf natürliche Weise durch sein Inneres veranlasste, durch seinen Geist, im Bunde mit der gehorsamen Leiblichkeit vermittelte, aber auch die Tat des Menschen Paulus in seinem Gott? Ist das ganze Ereignis nicht schliesslich begründet in der Herrlichkeit des Lebens Jesu, welche durch ihre Zeugen, die ersten Jünger, auf Paulus gewirkt hat?

Und nun diese Zeugen, die unmittelbaren Jünger Jesu selber, auf welche sein göttlicher Wandel von Person zu Person gewirkt hatte, wie hätten sie nicht schon viel früher noch viel eher als Paulus ähnliche Gewissheit vom verherrlichten Meister gewinnen sollen? War nicht auch ihre Seele in einem furchtbaren Kampf, ob Jesus, bei diesem schmählichen Tod, der Messias sei oder nicht? Zweifel, Heimweh, Gebet, das unauslöschlich der Seele eingegrabene Freundesbild, die Stimmen des alten Bundes vom leidenden Gottesknecht (Jes. 53): diese Mächte in gottgewolltem Zusammenklang wirkten in dem einen bei diesem, in dem andern bei jenem Anlass das Schauen, den vollen jubelnden Besitz des verloren geglaubten, ohne den man nicht leben mochte noch konnte. Einer riss den andern hin und bei der ersten Zusammenkunft war der Jubel gemeinsam: „Wir haben den Herrn gesehen", — in der Sprache jener Zeit übersetzt: „Der Herr ist erstanden!"

Es sind in den Stunden stiller Trauer und frommer Erholung vom furchtbaren Schlage göttliche Freunde als Tröster in die Herzen der Armen eingekehrt und haben wirksam gepredigt und ihre ganze Vorstellungs- und Empfindungswelt bestimmt. Ich meine Dutzende von heiligen Sprüchen aus Gesetz und Propheten, wie die: Ps. 86, 13: Deine Gnade ist gross über mir, dass Du meine Seele aus der Unterwelt errettet hast. Ps. 110,1: Spruch Gottes zu meinem Herrn: Sitz an meiner Rechten, bis dass ich Deine Feinde machen werde zu einem Schemel Deiner Füsse, welchen Spruch schon Paulus auf Jesus anwendet in I. Kor. 15, 25 und Jes. 53 die Stelle vom Gottesknecht. — Allmählig, aber erst allmählig, heftet sich an die Vorstellung und Erwähnung der Auferstehung die Zeitbestimmung: *am dritten Tag.* Ja, auf eine kurze Frist drängten mehrere prophetische Sprüche, die man auf den Tod und die Auferstehung dessen deuten konnte, der alle Schrift erfüllt. „Einen kleinen Augenblick habe ich Dich verlassen, und mit grosser Erbarmung nehme ich Dich wieder auf," sagt Jes. 54, 7 und Hosea 6, 2 spricht noch deutlicher: „Er wird

uns lebendig machen nach zwei Tagen, am dritten Tage lässt er uns auferstehen, dass wir leben vor seinem Antlitz.“ (Vergleiche ferner II. Könige 20, 5 und Jona 2, 1.) Mit den Ausdrücken „nach zwei Tagen“ und „am dritten Tag“ wird kein bestimmter, sondern nur ganz allgemein ein kurzer Termin bezeichnet: *alsobald.* Dieselbe allgemeine Bedeutung hat derselbe Ausdruck auch im Munde Jesu Luk. 13, 32: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen und am dritten Tag bin ich am Ziel.“ Bald bin ich am Ziel. Dieser sprüchwörtliche Ausdruck „am dritten Tag“ mit der ursprünglichen Bedeutung *alsogleich* verhartete im Verlauf der Überlieferung zu einem buchstäblich verstandenen. — So sind alte Formen und neues Leben nach Gottes Rat zu der Botschaft in einander geflossen, welche die neue Gemeinde gegründet hat.

Ich frage: Ist das nicht ein Gotteswerk in den Jüngern? Ich frage: Ist es für unsere Betrachtung nicht ein natürliches Gotteswerk? Natürlich oder nicht? *Die* Frage existirte für die Kinder jener Zeit nicht. Alles, was sie erlebten, kam von Gott, von *dem* Gott, dem es gleich galt, das Gras aus dem Erdenschooss oder einen Toten aus dem Grab zu rufen.

Kein Feind sah je den Auferstandenen. Nur die Liebenden sahen ihn. Natürlich: Nur das liebende Interesse gab die richtige Disposition zu diesem Schauen von innen heraus. Diese geistig innerlichen durch die Sinnwerkzeuge nach aussen abgezeichneten, entworfenen und gestalteten Erlebnisse nahmen nun der Natur der Sache nach, ferner, weil im Ausdruck „Auferstehung“ die Versuchung dazu ohnehin schon lag, und endlich, weil das Wunder in der Tat jenes Gottesglaubens liebstes Kind war, in der Überlieferung immer sinnlichere Gestalt an; doch kann ein feineres Auge noch erkennen, dass die geschichtliche Grundlage all dieser Leibesauferstehungserzählungen, welche als verdichtete Gebilde einer gewaltigen Geistesrevolution wie erratische Blöcke deren ehemaligen Lauf andeuten, eben doch ein heiliges Geistes- und Herzenserleben gewesen sein muss.

Wunderbar im wohlverstandenen Sinne dieses Wortes erscheinen mir Gottes Wege, wenn ich das betrachte, was wir Auferstehung Jesu nennen. Der herrliche Gottesmann war zu gross für sein Geschlecht. Er brachte eine neue Lehre, aber diese war für seine Zeit und noch lange über dieselbe hinaus für die Mitmenschen zu erhaben. Nun liess er das *Leben* wirken und teilte von der Lehre mit, so viel sie tragen konnten — in Gleichnissen, Aber wenn diese Lehre nicht untergehen musste, so ungeschrieben, wie sie sich fortpflanzen sollte, so gab es *nur ein*

Mittel, nämlich das, dass die Person, der Träger, diesen Jüngern unauslöschlich und unverloren blieb. Sie mussten ihr Christentum in ihm anschauen, in seiner Person es lieben können. Deshalb erhielt ihnen Gott ihren Herrn Jesum Christum selbst, persönlich und es gingen Jahrzehnte in's Land, bevor es einem Apostel einfiel, *das Evangelium, die Lehre Jesu* zu verkünden; nein, sie verkündeten immer nur Christum, den Auferstandenen, den von Gott als Messias Erwiesenen. So wurde das kostbare Gefäss, die Person Jesu Christi, eingefasst in das schützende Geflecht der Auferstehungsbotschaft und in das Gewebe sinnvoller und bedeutungsreicher Bilder und Sagen, durch sinnenbefangene und schwerhörige Jahrhunderte schonlich in die neuen Zeiten heruntergetragen, damit ein ebenso denkendes als frommes Geschlecht der Gegenwart, Geflecht und Gefäss in die Geschichte verweisend, den Inhalt, die kostbare Narde, nämlich das selige ewige Leben in Gott dem Vater, erfasse. O welch eine Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, wie unergründlich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege! (Röm. 11, 33.)

Die alte Frage: Glaubst du an Christum, den Auferstandenen? lautet für einen Christen unserer Tage: *Ist sein Leben dein Leben?*

Der geschichtliche Christus.

Referat gehalten am theolog. Kränzchen in Bern, November 1898 von Lic. theol. *Hadorn*, Pfarrer in Saanen (Kt. Bern).

(Schluss.)

II.

Von der einen Seite ist der Widerspruch in jüngster Zeit besonders scharf hervorgetreten, nämlich von Overbeck, Lagarde und Bernoulli, die mit aller Energie die Befreiung der historischen Theologie aus den Fesseln der kirchlichen Voraussetzung erstreben. Bernoulli hat in seinem oben erwähnten Buche die prägnantesten Angriffe gegen die bisher geltende Methode oder Verwertung der historisch-kritischen Arbeit gesammelt. Overbeck hatte schon in seiner „Streitschrift“ gesagt: „Es versteht sich von selbst, dass eine Theologie, die in einem eklen Gemisch von Halbwissen und Halbglauben den Gegensatz von Wissen und Glauben zur Ruhe kommen lässt, sich über ihr eigenes Wesen endlosen Täuschungen hingeben kann. Sie ist aber auch der wertloseste Wortkram, der

je zustande gekommen ist, da sie in der Tat nur aus Worten besteht, die sich noch immer da einstellen, wo Denken und Glauben ausgegangen sind." Was von dieser Seite vorgeworfen wird, ist eben, dass die bestimmte kirchliche Stellung des Forschers sein Auge für das wirkliche Sein der Dinge in der Vergangenheit, d. h. für die Geschichte trübe. Erst die Stellung extra ecclesiam garantirt historische Forschung, und erst die scharfe Scheidung, die durch ein friedliches Auseinandergehen erreicht werden kann, in kirchliche und wissenschaftliche Theologie, wird der Theologie als Wissenschaft den Platz neben den andern Wissenschaften sichern.[1])

Nicht, dass dieser Widerspruch nicht ernst genommen zu werden brauchte, wir können ihn nicht ernst genug nehmen, aber was von dieser Seite verlangt wird, scheitert an dem Felsen der Unmöglichkeit. Wir können nun einmal nicht ganz voraussetzungslos forschen und arbeiten, weder an der Profangeschichte noch an der Geschichte des Urchristentums. Unser Denken ist von Voraussetzungen abhängig und jede geschichtliche Gewissheit in uns entsteht nicht anders, als dass Werturteile dabei mitwirken (siehe Vischers Arbeit. Zeitschrift für Theologie. 1898). Wir leben und sind nicht voraussetzungslos. Im Gegenteil, wir müssen mannigfach praedisponirt sein, um mit einiger Aussicht auf Erfolg an diesen Quellen zu arbeiten. Wir müssen die Sprache, die Verhältnisse kennen und verstehen. Ist es so ganz Unsinn, wenn verlangt wird, dass wir uns in den Geist des Schriftstellers liebevoll versenken, um ihm gerecht zu werden, dass wir ihm pneumatisch congenial sein sollen?[2]) Wir wollen doch verstehen! So richtet sich der Tadel nicht dahin, dass die Leben-Jesu-Forscher mit einer Voraussetzung, mit einer Grundanschauung von Jesus an ihren Stoff herantreten. Je ferner wir innerlich von Christus stehen, desto trüber ist das Auge, das ihn sehen und schauen soll.

Aber das muss beanstandet werden, dass diese Forschung den Anspruch erhebt, *eine historisch gesicherte Grundlage für den Glauben an Christus zu ergeben.* Der Widerspruch gegen diese Abzweckung ist deshalb wol begründet. Es geht nicht nur von

---

[1]) Ich habe an meinem Vortrag neben dem obigen Citat Overbecks die Äusserungen Lagarde's und Bernoullis ausführlicher wiedergegeben. Hier darf ich mich mit einem Hinweis auf das Buch selbst begnügen, um den mir gütigst zur Verfügung gestellten Raum nicht zu überschreiten.

[2]) Ein Muster einer historischen Arbeit ist Sabatiers Werk über Franz von Assisi. Aber diese Vollkommenheit des Historikers wurde nur durch liebevolle Parteinahme für den Heiligen erreicht.

Historikern, sondern von Dogmatikern aus, nämlich von Hermann und Kähler.

Hermann sagt: „Müssten wir unser Vertrauen auf Christus auf die Zuverlässigkeit der Erzähler der Quellen begründen, so würden wir die geschichtliche Erscheinung um der Erzähler willen als Tatsache hinnehmen. Eine solche auf menschliche Zuverlässigkeit sich gründende Tatsache kann aber für die höchste Frage, wie der Mensch seinen Gott findet, nicht in Betracht kommen. *Nun aber steht es gar nicht so glänzend mit dieser Zulässigkrit der Erzähler,* das heisst, diese Zuverlässigkeit wird gar nicht allgemein anerkannt, ja es fragt sich, ob es überhaupt möglich ist, diese geschichtlichen Erscheinungen aus dem Schweben im Wahrscheinlichen herauszubringen. Man kann sagen: dass Jesus überhaupt gelebt hat, lasse sich angesichts seiner Gemeinde und ihrer geschichtlichen Bedeutung nicht bezweifeln, ebenso wenig die Richtigkeit gewisser Züge des Erinnerungsbildes, das uns diese Gemeinde in jenen Berichten bewahrt hat, aber als Historiker mag man alles, was im Neuen Testament ein Zeugnis der Herrlichkeit Jesu ist, auf die verklärende Begeisterung seiner Anhänger zurückführen.

Theoretisch bleiben wir im Zweifel stecken, praktisch werden wir alle, *auch wenn wir nur historisch interessirt* sind, das Bild Jesu mit jenen Zügen in die Vorstellung von der geschichtlichen Wirklichkeit, in der wir leben, aufnehmen, denn wir dürfen uns sagen, dass die Richtigkeit jener Züge seines Bildes für jeden feststehe, der die Annahme für absurd halten muss, dass die Spur der Erdentage eines Menschen, der die gewaltigste Wirkung in der Geschichte ausgeübt hat, verwischt sein sollten. Aber dies Ergebnis der Übertiefung bricht zusammen, sobald wir den Glauben darauf gründen wollen: „Da gewinnt der Zweifel Raum, deshalb ist es unmöglich, die religiöse Überzeugung an geschichtliche Urteile zu knüpfen. Es ist etwas ganz anderes, was vom Bild Jesu alle Zweifel verscheucht. Wir haben das nicht als Frucht unserer Anstrengung, sondern als Wirkung der Kraft Jesu selbst.“ [1])

Hier ist es das Glaubensinteresse, welches Skepsis gegenüber den „gesicherten“ Resultaten der historischen Wissenschaft fordert. Noch skeptischer ist Kähler, der darauf hinweist, wie klein im Grund der Bestand des „historisch“ gesicherten Materials sei, und wie schmal diese Basis sei, auf die sich der Glaube aufbauen sollte. Zugegeben, es sei, wie Otto Ritschl sagt, ein Mi-

[1]) Verkehr des Christen. S. 55 u. ff.

nimum des geschichtlich Sichern vorhanden, genügt dies Minimum dem Glauben? Und wie, wenn im Laufe der Zeiten auch dies Minimum angefochten werden sollte?

Prüfen wir die Frage vom Standpunkt des Historikers, so müssen wir mit Kähler sagen: „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu, welche ein *Geschichtsforscher* als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann, nämlich für eine Biographie Jesu von Nazareth nach dem heutigen Massstab geschichtlicher Wissenschaft. Ein glaubwürdiges Bild des Heilandes für Gläubige, das ist ein anderes Ding. Unsere Quellen, d. h. die sogenannten Evangelien, stehen so vereinsamt da, dass man ohne sie nichts von Jesus wissen würde, obschon seine Zeit und der Schauplatz seines Lebens durchaus geschichtlich deutlich sind. Er könnte für ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 gelten (ähnlich wie Abraham der Reflex des gläubigen Israel sein soll). Diese Quellen sind nach der Meinung unserer Theologen nicht mit Sicherheit auf Augenzeugen zurückzuführen, sie berichten zudem nur von dem kürzesten letzten Abschnitt seines Lebens und endlich verlaufen diese Berichte in 2 Grundformen, deren Verschiedenheit bei der Nähe ihrer angeblichen oder vermutlichen Entstehungszeit ein grosses Misstrauen gegen die Treue der Erinnerung wecken muss. . . Die Ausschliesslichkeit, mit der man auf christliche Quellen angewiesen ist, muss ausserhalb des christlichen Gesichtskreises bedenklich machen. Wie man mit dem Stoff der Evangelien verfahren würde, wenn wir andere Quellen besässen, darauf lässt unter anderm das Schicksal der kanonischen Apostelgeschichte in der zeitgeschichtlichen Behandlung des Urchristentums schliessen.“ (Seite 49.)

Ich halte diese bittere Skepsis für heilsam und gesund. Wir brauchen uns nur einmal daraufhin den gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft anzusehen. Wo sind die gesicherten Resultate, wo hört die Hypothese auf? Jeder Behauptung beinahe lässt sich eine von einem namhaften Gelehrten vertretene Gegenbehauptung gegenüberstellen, und beide schliessen sich aus. Um ein Leben Jesu zu schreiben, müssten wir viel mehr und viel detaillirteres Material haben. So lange wir das nicht haben, werden wir die Lücken in Stoff durch die Erzeugnisse unserer Phantasie und durch psychologische Erwägungen ausfüllen müssen. Dadurch aber wird das Leben Jesu zum Gedicht, dessen Lektüre ergreifend und erquickend ist, zumal um seines poetischen Wertes, aber wie viel davon ist Wirklichkeit? Wir müssten ferner genau wissen, welcher Quelle wir als Führerin folgen sollen. Aber noch ist keine Übereinstimmung über das

Alter, die Reihenfolge, den Bestand und die Glaubwürdigkeit der Quellen erzielt. Oder ist etwa die Gesichtlichkeit einzelner Ereignisse, wie z. B. die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls durch Christus, die Auferstehung, unangefochten, von den Wundern und der Kindheitsgeschichte gar nicht zu reden?

Es ist interessant, in der letzten Ausgabe von Brockhaus, also in einem für das Volk bestimmten Werke, die Artikel über „Evangelium" und „Jesus" zu lesen. Hier geht der Verfasser von der sehr richtigen Erkenntnis aus, dass die Evangelien zunächst nur in der Weise geschichtliche Denkmäler sind, als sie das Bild Jesu wiedergeben, das sich im Geist der Urgemeinde spiegelte; dass sie ferner zu lückenhaft seien, um eine eigentliche Biographie Jesu zu vermitteln, so dass sie höchstens ein Charakterbild Jesu darböten. Nun aber glaubt der Verfasser des Artikels doch in den 3 synoptischen Evangelien einen in allem Wesentlichen ächten Kern zu finden, und zum „Ächtesten" des „Ächten" gehörten die in der Bergpredigt zusammengestellten Worte Jesu.

Diese Sätze sind typisch für den Stand unserer Evangelienforschung. Das eben führt zu einem Regime der hypothesischen Willkür, weil die Entscheidung darüber, was zum Wesentlichen und zum Kern, zum Ächten und Unächten gehört, nur relativ sein kann.

Es ist, was, um nur ein Beispiel zu nennen, die Worte Jesu anbetrifft, noch nicht so lange her, dass man behauptete, die eschatologischen Aussagen Jesu seien unächt, resp. von den Berichterstattern falsch verstanden worden, und jetzt, was sagt die eschatologische Schule dazu? Man vergleiche ferner, was Haupt über die Authentie der Worte Jesu sagt (eschatolog. Aussagen, Seite 5): „Man muss sich vor allem zum Bewusstsein bringen, dass die Authentie der Worte Jesu überhaupt in den meisten Fällen nur eine relative sein kann. Schon die Umformung derselben in griechisches Sprachgewand brachte eine gewisse Freiheit der Behandlung hervor. Aber auch abgesehen davon, konnte höchstens akuminös zugespitzte Pentenzen sich wörtlich fortpflanzen, alles andre musste naturgemäss in der Überlieferung eine mehr oder weniger freie Form annehmen. Auch wenn wir annehmen dürfen, dass die Authentie sich auf den Gedankengehalt erstrecke und eine Reihe von Ausdrücken sicherlich treu wiedergegeben seien, so können wir doch in den allermeisten Fällen den Beweis nicht führen, dass eine noch so kleine Rede wörtlich genau wiedergegeben ist."

Jedenfalls wird man mit dieser Unterscheidung Kern und Schale, Ächt und Unächt äusserst vorsichtig sein müssen, sie mag wahrscheinlich sein, bewiesen werden kann sie nicht, denn man vergesse nicht: Die Evangelisten sind nun einmal nicht Geschichtsforscher, sondern Glaubenszeugen. Eben diese Beschaffenheit der Quellen nach Qualität und Quantität macht das Unternehmen unmöglich, durch Eliminirung alles Supranaturalen und kritische Operation ein historisches Jesusbild zu konstruiren, dessen Anerkennung resp. dessen Glauben von jedem Gebildeten im Namen der Wissenschaft verlangt werden dürfte. Einen solchen Versuch hat Scholten gemacht. Sein Ur-Markus enthält nur rationale Elemente, erst die zweite sekundäre Schicht, die sich wie die Schale um den Kern gelegt hat, enthält die wunderbare Gestaltung der ursprünglich nicht wunderbaren Erzählung. Aber an den meisten Orten weist weder die Sprache noch der Inhalt auf zwei Schichten hin, vielmehr gehört das Wunder bereits zu dem ältesten Evangelium. Woher nimmt man nun das Recht, das Wunderbare sekundär zu nennen, gewiss nicht von der Wissenschaft? Jedenfalls darf man nicht ausser acht lassen, dass jedes von Jesus erzählte Wunder historisch nicht mehr anfechtbar ist als die einfachste in allen Quellen erzählte nicht wunderbare Begebenheit. Es hat denn auch gerade die Zunahme an psychologischer Einsicht und das Studium der alttestamentlichen Prophetie eine unbefangenere Beurteilung der Wunderfrage angebahnt, die manchen Historiker zu einer Revision des Wunderbegriffs und zur Vorsicht gegenüber der aktrinären Gleichung: nicht wunderbar = historisch; wunderbar = unhistorisch, veranlasst. Wenn das, was man als Geschichtlich vom Ungeschichtlichen loslöst, sich nur beweisen liesse! Und nicht anders verhält es sich mit der Lehre Jesu. Wir haben erst recht angefangen zu untersuchen, was an Jesu Worten gegenüber der Synagoge und ihrer Theologie original ist. Und wer will bei der Verschiedenheit mancher Gnomen, z. B. Matth. 5, 3–10 und Luk. 6, 20–26 die authentische Form nachweisen. Ist nicht das Resultat im besten Fall blos wahrscheinlich? Wir suchen das historische Bild Jesu, aber gefunden ist es noch nicht.

III.

Die Skepsis schafft uns nun Raum, das Bild des Christus des Glaubens auf einen festern Grund zu stellen, als auf den wahrscheinlich ächten Kern der historischen Überlieferung, nämlich auf das, was uns für Gott gewinnt. Das ist das Bild

des Christus, das wir in unserm Gewissen als eine geschichtliche Wirklichkeit erfahren. Nicht dass wir uns in unserm Verstand durch historische Beweise von Jesu Sein verführen lassen. sondern dass wir uns in unserm Willen vor ihm beugen. So Jemand will meinen Willen tun, der wird inne werden, dass meine Lehre aus Gott ist.

Was ist aber diese geschichtliche Wirklichkeit von Christus, die wir in unserm Gewissen erfahren? Hermann denkt dabei nicht an einzelne historische Ereignisse, sondern an die geschichtliche Persönlichkeit Jesu als Ganzes, die uns innerlich ergreift und überwindet, deren Einfluss nicht nur geschichtlich durch Mittelglieder vermittelt wird, sondern deren Erscheinung in uns selbst entsteht als die freie Offenbarung des Lebendigen an den Lebendigen. „Jesus behauptet, dass er den Menschen das höchste Gut als im Reich Gottes bringe. Er versteht aber ohne Zweifel unter dem Reiche Gottes, dass Gott in dem Innern der Menschen und in ihrem Verkehr unter einander herrsche. Das geschieht, wenn in den Menschen, auf die er wirkt, rückhaltloses Vertrauen auf Gott und in Folge davon aufrichtige Liebe aufwacht. Solche Menschen sind Gott völlig unterworfen. Wenn nun Christus behauptet, dass er das den Menschen bringe, so meint er eben, dass der Eindruck seiner Person die Menschen dazu bringe, sich Gott zu unterwerfen. Auf die Wahrheit dieser Behauptung kann jeder die Probe machen, der überhaupt die Person, die menschliche Seele Jesu sehen gelernt hat. Die Erschütterung, in die uns die Lebendigkeit des Guten in seiner Person versetzt, das Gericht über uns, das wir dabei erfahren, erscheint uns sofort als eine Machtwirkung Gottes, dessen wir nun bewusst geworden sind. Dadurch wird der Gottesgedanke gesund. Er gewinnt den Inhalt, dass wir Gott als die Macht über alle Dinge denken. Wodurch? Durch die Person Jesu. Wir kommen auf den Gedanken an eine solche Macht über alle Dinge, weil wir Jesu die Ehre lassen müssen, dass er Recht behalten muss gegenüber der Welt.“ [1])

Für Hermann besteht somit die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, die zum Glaubensgrund wird, in seinem innern Leben als der Offenbarung Gottes, und wir werden von dieser Wirklichkeit überwunden, weil unser Gewissen ihr Recht geben muss. Das ist eine lebendige Macht von klarer und bestimmter Wirkung, deren Sein nicht von einem historischen Beweis abhängig ist,

---

[1]) Ich kürze auch hier die Citate aus Hermann und verweise auf sein „Verkehr der Christen“. S. 74—76.

darum weil wir uns von ihrer Existenz unmittelbar überzeugen müssen. Aber das, was uns am Bilde Jesu, so wie es die Evangelisten uns übermitteln, ergreift, ist nicht blos die Tatsache des Innenlebens Jesu, es ist vielmehr die ganze Persönlichkeit Jesu mit seiner Geschichte, sagen wir mit Kähler, der biblische geschichtliche Christus, mit allem dem, was er tut und erfährt.[1]) Denn das Innenleben einer Persönlichkeit wird erst an der Tat, am Verkehr mit den Mitmenschen klar. Man kann eines Menschen Innenleben nicht lösen von seinem Aussenleben. Erst das Aussenleben, die Rede, das Tun und das Leiden bringt das Innere an die Erscheinung. Ist Jesu inneres Leben eine Offenbarung des guten Gottes, die uns ohne weiteres überzeugt, so hat sie diesen siegenden Effekt nur darum, weil sie uns am Tun und Erleben Jesu, d. h. in seiner Geschichte offenbar wird. Allerdings nicht in einem einzelnen Ereignis, wol aber in der Totalität der Geschichte Jesu. Wenn er mit dem Sünder verkehrt, und dem Kranken hilft, dann schauen wir Gott ins Herz. So wird der ganze biblische geschichtliche Christus zur Grundlage des Glaubens, indem sein ganzes Leben sich uns als eine Manifestation des guten Gottes aufnötigt und den Glauben an den Vater Jesu Christi begründet. Kein Wort von dem, was Hermann über die Wirklichkeit Jesu gesagt, wird dadurch wertlos, im Gegenteil. Der Glaube stützt sich auch hier nicht auf das Äussere an der Geschichte, das eines historischen Beweises bedürfen würde, sondern auf das Innenleben Jesu, welches in seiner Geschichte, d. h. im Evangelium offenbar wird, und insofern das Innerste zur Manifestation den Eintritt in die Geschichte in Wort und Tat nötig hat, ist der Glaube von Tatsachen abhängig, kann er ohne eine Gottesgeschichte nicht bestehen. Dadurch wird der biblische geschichtliche Christus gelöst von allen Untersuchungen über den historischen Jesus.

Es ist begreiflich, dass bei der nahen Verwandtschaft von Kähler und Hermann eine Vermittlung angestrebt wurde, namentlich musste ein Punkt besprochen werden, der von Bedeutung war, die Auferstehungstatsache. Zum Bild des Innenlebens gehört sie nicht ohne weiteres. Darum berührt der Streit um die Geschichtlichkeit der Auferstehung das nicht, was für Hermann die Basis des

---

[1]) Ich bemerke, dass, wenn Kähler sagt, der ganze biblische Christus, er nicht blos an das Jesusbild des Evangeliums denkt, sondern an das Christusbild der gesamten apostolischen Verkündigung, wie es im Glauben erfasst und gepredigt wird, somit die Gestalt des Weltheilandes, des Erlösers, des offenbaren Gottes. Dem gegenüber beschränkt sich Hermann auf das Innenleben Jesu, wie es in der geschichtlichen Überlieferung von Christus uns gegenübertritt.

Glaubens ist. Hält man aber daran fest, dass die Auferstehung eine Gottestat an Christus ist, durch die er der Welt gegenüber Recht erhielt und die Bestätigung seines ganzen Seins und des „Soseins“ wie er war, dann bildet die Auferstehung den unerlässlichen Schlussstein im biblisch geschichtlichen Bild Jesu und die Deutung seines Erdenlebens. Reischle [1]), der diese Vermittlung anstrebte, entschied sich dahin, dass die Auferstehung für den Glauben notwendig sei, nicht zwar (dies gegen Kähler) zur Begründung des Glaubens, sondern zu seiner Erhaltung und Entfaltung. Sie gehört zum Glaubensinhalt, nicht zum Glaubensgrund. Derselbe sei fester in Not und Anfechtung, wenn er in die Einzigartigkeit der innern Herrlichkeit Christi als des eingebornen Sohnes verlegt wird. Von diesem Grund aus wird dann die Auferstehung zur Grundlage neuer Erkenntnisse, welche die christliche Glaubenswelt in ihrem ganzen Reichtum aufschliessen. Noch einen Schritt weiter in der Annäherung an die Position Kählers geht Häring [2]), der die Debatte vorläufig abgeschlossen hat. Er entkräftet die Befürchtungen Reischles durch die Bemerkung, dass der geistige Gehalt der Person und des Wirkens Jesu ohne Auferweckung nicht als die höchste Wirklichkeit sich kundgetan, als unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes nicht hätte anerkannt werden können. Er schliesst mit den versöhnenden Worten: „Auf dieser gemeinsamen Grundlage bleibt eine grosse Freiheit der Bewegung. Die einen werden wie Kähler jedes biblische Zeugnis immer neu auf seinen Feingehalt prüfen und wo sie zunächst keinen finden, es doch nicht gering achten, und die Geschichte zeigt, wie segensreich diese Stellung ist und wie besonders nötig uns heutigen, damit nicht irgend eine Schale oder Schablone uns den Blick verenge in die unerforschlichen Tiefen Christi. Aber für jede solche tiefdringende lernbegierige Versenkung hat auch Reischle Raum und Sinn. Die andern werden wenige um den anerkannten Mittelpunkt klar sich gruppirende Zeugnisse bevorzugen und verwerten. Aber dafür hat Kähler seinerseits volles Verständnis und die Geschichte zeigt, wie notwendig auch solches Vereinfachen zum Zweck jeweiliger Vertiefung in irgend eine Seite der Wahrheit ist. Diese Freiheit wie jene Gebundenheit in der Stellung zum Wort Gottes ist in der Glaubensstellung zu Christus begründet.“

Darum, wo es sich um Glaubensbegründung und Glaubenserhaltung handelt, muss man sich allein an das Bild des bibli-

---

[1]) Zeitschrift für Theol. und Kirche 1897. S. 171 ff.
[2]) idem, S. 331 ff.

schen geschichtlichen Christus halten, wie wir es in den Evangelien finden. Wir können da, wo wir Glauben wecken möchten, nicht sagen: warte noch, bis ich dir segen kann, ob dieser oder jener Zug des historischen Bildes beglaubigt ist, oder warte gar, bis auch nur in den Hauptfragen Übereinstimmung zwischen den Doctores ecclesiæ erzielt ist. Eben so wenig dürfen wir sagen: Glaube, denn das Bild Jesu, das wir dir vor Augen stellen, ist historisch gesichert, das Sekundäre, die Schale ist abgehoben, der Kern liegt blos, das Ächte von seinem Wesen ist von den unächten Einschiebseln gereinigt. An einem solchen Jesusbild kann bei einem ehrlichen Menschen das Verlangen entstehen, dasselbe zu prüfen, aber Glaube kann daran nicht entstehen, oder aber er trüge den tötlichen Keim des Zweifels in sich. Hermann sagt daher mit Recht, dass die historische Forschung in ihrer Unzulänglichkeit der Begründung des Glaubens nur den Dienst leistet, dass sie die falschen Stützen — des historischen Beweises, der Zustimmung der Wissenschaft — hinwegnimmt. Die bessere Stütze des Glaubens aber ist das, was dem Christen *geschichtlich* bleibt, auch wenn der historische Beweis versagt, nicht ein Minimum geschichtlicher Tatsachen und eine Weltanschauung im Sinne Otto Ritschl's, auch nicht ein Charakterbild im Sinne Schenkels, sondern der geschichtliche Christus wie er als der lebendige uns ergreift und überwindet.

Indirekt hat die historische Erforschung der Evangelien, des Lebens Jesu, dem Glauben doch einen Dienst geleistet. Die Geschichte Jesu, an der uns bald das Menschliche, bald das Göttliche angezogen hat, sein Erdenleben in seiner Verbindung von Niedrigkeit und Majestät ist uns dadurch mehr als unsern Vorgängern nahe gebracht worden. Und indem die Kirche das, was zwischen Geburt und Auferstehung Jesu geschehen ist, in immer reicherer Entfaltung und Vertiefung gepredigt hat, hat sie Glauben geweckt. Denn, sagt Reischle, „wenn wir in unserm täglichen Leben in wirkliche Gemeinschaft mit dem lebendigen erhöhten Christus treten wollen, so haben wir Verkehr mit dem Jesus unsrer Evangelien, weil wir da eben *den* Jesus kennen lernen, den unser Glaubensauge und Gebetswort zur Rechten Gottes antrifft."

Darum müssen wir in der Kirche im Dienst des Glaubens den geschichtlichen Christus predigen, nach dem Bilde der Schrift, unbekümmert um den Stand der historischen Forschung, den Christus, wie ihn die Evangelien zeichnen, den einsamen Mann auf dem Felsen, der unser Bruder ist und doch ein Fremdling geblieben ist in dieser Welt, in dessen Schatten und Nachfolge

wir Heimatluft atmen, zu dessen Füssen wir bescheiden werden und schweigen lernen, vor dem alle Grösse versinkt und in dessen Nähe wir nur an Gott denken können, der uns zu einer Umwertung aller Werte nötigt und für jede neue Zeit Lebensbrod hat, den Mann, der uns eine Liebe fühlen lässt, gegen die menschliches Lieben ein Spielen ist, die zürnen und den heiligen Zorn verhalten, die dulden und tragen und Schuld hinwegschaffen kann, den Mann, der das Weh der Welt gekostet hat, dessen leidendes und zorniges Auge die Last der Sünde verrät, die er erträgt, dessen Blick den Abscheu weckt vor dem Geringen und Kleinen und dessen Leben wir uns in keinem Grabe beendigt denken können. Dieser Mann weckt Glauben an Gott. Das ist der geschichtliche Christus.

Nehmen wir einmal diese Stellung ein, sagen wir, Glaubensstellung zum biblischen geschichtlichen Christus, so werden wir ruhig, ohne Furcht vor Verletzung der Interessen des Glaubens und des Wissens, die evangelischen Berichte historisch untersuchen können. Es sind eben zwei getrennte Gebiete, des Glaubens und des historischen Wissens, und wenn es eine Synthese gibt, so wird sie nicht dadurch vollzogen, dass der Inhalt des Glaubens sich deckt mit dem Inhalt des Wissens, sondern dass es in der Persönlichkeit zu einer Versöhnung kommt, und beides, Glauben und Wissen zu ihrem unverkürzten Rechte gelangen. Ein Zwiespalt ist nur da, wo es am Glauben oder am Wissen fehlt, und da kann man keinem sein Recht lassen, sondern muss man markten und Kompromisse schliessen, bis sich halbes Glauben und halbes Wissen unter einem Hute vereinigen mögen. Ist es aber zu dem Glaubensanschluss an Christus gekommen, wie ihn die Schrift erzeugt, dass nicht wir ihn ergreifen durch eine Anstrengung unsers Intellektes, sondern dass Er uns ergreift kraft des Gottes, der in Ihm lebt, dann haben wir die Stützen der historischen Beweise nicht mehr nötig. Wir haben sturmfreies Gebiet erreicht.

IV.

Es ist nicht unsere Aufgabe, über die Methode der historischen Forschung zu reden. Indessen, nachdem zum Eingang die modernen Darstellungen des Lebens Jesu erwähnt worden sind, mag es sich empfehlen abschliessend die Leitsätze aufzustellen, nach welchem die historische Forschung sich richten muss, nachdem sie von der Verantwortlichkeit und der Aufgabe, den Glauben zu beweisen, entlastet worden ist.

1. Auf die Darstellung eines Lebens Jesu ist zu verzichten, dafür sind die Quellen zu lückenhaft. Ebenso wenig kann man eine Geschichte Jesu schreiben. Wol aber kann man prüfen, ordnen und zusammenstellen, was uns aus der letzten Zeit Jesu berichtet ist. Dabei ist die Stellung der Evangelisten, die nicht vom Standpunkt des Historikers aus schreiben, sondern als Glaubenszeugen Glauben wecken wollen, zu berücksichtigen. Mit andern Worten: Die Evangelien enthalten nicht sowol Geschichte, als vielmehr apostolische Verkündigung. Die Geschichte ist reicher, grösser gewesen, als das dürftige, historige Material, das uns zur Verfügung steht. Diesen Gedanken lassen die Darstellungen der Geschichte Jesu nicht zum Durchbruch kommen.

2. Die Prüfung des historischen Materials soll so voraussetzungslos wie möglich sein, soweit es die Bedingungen zum Schriftverständnis gestatten. Die unsichtbaren aber ausschlaggebenden Obersätze, wie z. B. kein Wunder ist historisch möglich, müssen verschwinden. Der Profanhistoriker verfährt viel vorurteilsfreier gegen seine Quellen. Die dogmatische Geschichtsschreibung soll der empiristischen weichen. Geschichtsschreibung ist nie die Geschichte selbst, oft bleibt der Causalnexus einzelner historischer Ereignisse ein Mysterium, manche Gestalt bleibt Silhouette, besonders vor einem leuchtenden Hintergrund. Der unbewusste Untergrund alles Geschehens bleibt uns verborgen, Diese Wahrheiten müssen uns bei der historischen Forschung gegenwärtig bleiben. Sie zwingen in die Demut und Bescheidenheit.

3. Wir müssen aus den Quellen die Persönlichkeit, den Charakter des Schreibers zu erkennen suchen. Die Quellen treten uns dadurch persönlich näher, und wir werden davor bewahrt, sie ungerechter zu behandeln, als z. B. Josephus, oder ihnen ohne viel Bedenken absichtliche Streichungen, Unterdrückung, Gewalttätigkeit, Alterirung der Wahrheit und Wirklichkeit zuzuschreiben. Es herrscht gegenüber wenigen Schriften und historischen Quellen des Altertums ein so gereizter, krankhafter Verdacht, wie gegen einzelne Schriften des Neuen Testaments.

4. Endlich müssen die Vorfragen in dem Sinne gelöst werden, dass über die Handhabung der kritischen Instrumente, wie Sprachgebrauch, argumentum e silentio, Quellenscheidung u. s. w. Übereinstimmung erzielt wird. Durch Creirung neuer Quellen und die dadurch bedingte Möglichkeit Gegeninstanzen auszuscheiden durch argumenta e silentio, oder durch eine mangelhafte Anwendung des Sprachgebrauchs entstehen die Sic et non in unsern Kommentaren und Lehrbüchern. Zugleich wird man mit Ernst die Bedingungen des Schriftenverständnisses erwägen

müssen. Vielleicht kommt wieder die Zeit, wo man die Schriften des Neuen Testaments nicht schlechthin der urschristlichen Litteratur beiordnet, sondern ihre Ausnahmestellung, die in ihrem Effekt auf den Glauben deutlich wird, versteht.

Es ist ja eine wehetuende Erkenntnis, sich sagen zu müssen, dass historisch bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu nur ein Minimum feststehe, und dass dieses Minimum nicht ausreiche, um irgendwie Glauben zu wecken und zu tragen, dass wir noch nicht einmal über die Methode und die Vorfragen zu allgemein anerkannten Resultaten gekommen sind.

Aber diese Erkenntnis kann uns trotzdem zum grossen Gewinn werden, indem sie uns hinweist auf das, was hell und licht, absolut und lebendig bleibt, auf die *Person des lebendigen biblischen und geschichtlichen Christus.* Einst werden wir ja die Synthese des historischen Jesus und des geschichtlichen Christus, die wir durch stille und treue Arbeit und durch Verwertung aller Quellen suchen, auch erkennen, aber erst, wenn unser historisches Wissen nicht mehr Stückwerk und unser Erkennen nicht mehr Stückwerk ist, dann wird auch die Spannung zwischen Glaube und Wissen sich lösen, nicht im Glauben, nicht im Wissen, sondern im Schauen von Angesicht zu Angesicht. Zu diesem letzten Ziel werden wir freilich, um mit Duhm zu reden, nicht wandern, sondern getragen.

Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu.

(Nach einem im theologischen Verein in Zürich gehaltenen Vortrag.)

Von Dr. *Oskar Pfister*, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

Der Gegenstand, über welchen in Ihrer Mitte zu reden ich die Ehre habe, ist im Titel so unbestimmt ausgedrückt, dass Sie mit Recht vor allem eine Erklärung desselben verlangen. Augenscheinlich handelt es sich um eine Lebensfrage des Christentums, doch erwarten Sie nicht einen neuen Beitrag zur Gallerie der Zukunftsbilder und -pläne. Von einem solchen schreckt schon ab die übergrosse Zahl von Weltanschauungen, welche die Geschichte der Philosophie allein in den letzten Dezennien hervorgebracht hat. Denn, um nur einige zu nennen, *Ludwig Feuerbach* predigt den Kultus der Humanität, *David Strauss* die Pietät für das gesetzmässige, lebens- und vernunftvolle All, *Auguste Comte* die

Verehrung von „le grand être“, „le grand fétiche“ und „le grand milieu“, *Max Stirner* freut sich der Zeit, wo jeder sich selbst als Herrn und Gott preist, *John Stuart Mill* betrachtet ursprünglich die Religion als einen blossen Notbehelf angesichts des Erdenleidens, überrascht schliesslich aber doch mit einem selbstgefertigten Kompromis von Humanitätsreligion und Christentum; von den heute lebenden Vertretern einer eigenen Weltanschauung macht *Eugen Dühring* mit der Religion kurzweg tabula rasa und negirt sogar ein Religionssurrogat, und *Friedrich Nietzsche* entnimmt seiner Übermenschphilosophie ein so groteskes Programm einer „religion nouvelle“ ohne Gott, Jenseits, Gewissensbisse, Menschenliebe, lediglich für seltene Momente aufgespart und mit Verehrung des restituirten Ich, der Herrschaft der Triebe, der Aufopferungslust, der Vernunftbisse[1]), dass man vergeblich nach einer zusammenfassenden Formel für dieses Konglomerat heterogener Elemente sucht. Weitaus die grösste Beachtung verdient die imposante Konstruktion *Eduard von Hartmann's*, welche als „Religion des Geistes“ die Vorzüge der indischen und jüdisch-christlichen Religionsentwicklung vereinigen möchte. — Selbst die Diagnose der Gegenwart hinsichtlich ihrer religiösen Tendenz wird ganz verschieden ausgestellt. *Nietzsche* z. B. konstatirt für die Gegenwart ein mächtiges Wachsen der religiösen Instinkte[2]), *Hartmann* behauptet im Gegenteil: „Man kann nicht sagen, dass die gegenwärtige Zeit des Unglaubens ebenso vorübergehend sein wird, als etwa die der gebildeten alten Welt um Christi Geburt; wenn auch religiösere Perioden als jetzt wiederkommen werden, so ist doch eine ähnliche Glaubensperiode, wie das katholische Mittelalter war, durch die moderne universelle Geistesbildung für immer unmöglich gemacht.[3]) Sichtbar greift der Antichrist weiter und weiter um sich, und bald wird das Christentum nur noch ein Schatten seiner mittelalterlichen Grösse sein, wird wieder sein, was es im Entstehen ausschliesslich war, der letzte Trost für die Armen und Elenden.“[4])

Ich denke, schon diese wenigen Beispiele widersprechender Perspektiven und Zukunftspläne zeigen zur Genüge, dass die Wissenschaft in diesem Punkte zu weiser Selbstbescheidung gemahnt wird. Da anderseits der christliche Glaube seinem Wesen nach nur sich selbst bejahen kann — fragt auch die Liebe, ob Liebe sein wird? — dürfte es hinlänglich gerechtfertigt

---

[1]) WW. Bd. XI 227. [2]) Jenseits v. G. u. B. S. 71. [3]) Philos d. Unbew. 10. Aufl. II 336. Vergl. II 379. [4]) a. a. O. 368.

sein, wenn wir uns auf eine historisch-psychologische Analyse und Diagnose beschränken.

Es sind also nur noch die Begriffe „modernes Antichristentum“ und „antimodernes Christentum“ zu bestimmen. Definiren wir „Antichristentum“ nach *Herder* in seiner schönen Abhandlung „Vom Christentum und Antichristentum“: Der Hauptbegriff des Wortes „Antichrist“ kann kein anderer sein als: „Wer dem Sinne Christi zuwider denkt und lehrt und handelt“ [1]), so verstehen wir unter dem „modernen Antichristentum“ die Summe jener Bestrebungen und Ansichten, welche *als Träger des modernen Zeitbewusstseins und seiner Auswirkungen* dem christlichen Glauben polemisch entgegentreten. „Antimodernes Christentum“ jedoch nennen wir diejenigen Anschauungen, welche *kraft ihres christlichen Charakters* die modernen Strömungen in der Geisterwelt verurteilen, jede Annäherung des Christentums an sie als Verweltlichung beklagen und die prinzipielle Unvereinbarkeit von Christentum und modernen Kultur proklamiren. Damit dürfte die Aufgabe genügend präzisirt sein.

I.

Um das moderne Antichristentum im angegebenen Sinne charakterisiren und verstehen zu können, ist es unerlässlich, die Grundzüge des modernen Geisteslebens und seine treibenden Kräfte zu untersuchen. Wir erleichtern uns diese Aufgabe, indem wir nach Möglichkeit solche Phänomene in's Auge fassen, welche die fortgeschrittensten Entwicklungsphasen des modernen Geistes darstellen.

Auf den ersten Blick fällt uns hiebei auf, dass sich der Schwerpunkt des menschlichen Interesses seit mehreren Dezennien beträchtlich verschoben hat. Die Scholastik des Mittelalters mit ihren machtvollen Begriffskonstruktionen, der überschäumende Enthusiasmus der Renaissance und des Humanismus liegt ja allerdings weit hinter uns, aber hatte nicht noch das Zeitalter Hegels für jene Titanenarbeit des Intellekts, die Aera Goethes und der deutschen Klassiker überhaupt für diese Begeisterung volles Verständnis? Heute ist vieles anders geworden. Eine idealistische Politik analog derjenigen des deutsch-römischen Kaisertums oder der Kreuzzüge erschiene uns als Überspanntheit und Schwärmerei, die Romantik eines Friedrich Wilhelm IV. oder Ludwig II. ist durch die moderne Interessenpolitik

[1]) Herder WW. Bd. XVIII 313.

wol für lange Zeit vom Throne gestossen. Ein realistischer Zug herrscht im öffentlichen Denken und in der Wissenschaft unbestreitbar vor. Die technischen Disziplinen, die einst in den Werkstätten praktischer Handwerksmeister und den wunderlichen Laboratorien einiger Sonderlinge ein prekäres Dasein fristeten, absorbiren heute einen Grossteil der geistigen Kraft. Und weil die materiellen Interessen eine solche Übermacht erlangten, musste selbstverständlich auch der ethische Idealismus dem Eudämonismus, den selbstischen Neigungen weichen, zu deren ungemessener Steigerung die technische und nationalökonomische Entwicklung unseres Jahrhunderts allerdings verführerisch genug war.

Für das spezifisch geistige Leben der Gegenwart kommt ausser der realistischen Grundrichtung namentlich in Betracht, dass das ganze geistige Getriebe von der technischen und kommerziellen Praxis hochgradig affizirt und — sagen wir es nur — infizirt worden ist. Der Konkurrenzkampf auf nationalökonomischem und sozialem Gebiet hat in den Bezirken der Kunst, Poesie und Wissenschaft ein fast ebenbürtiges Gegenstück gefunden und vollzieht sich durchaus nicht nur nach den Gesetzen einer gesunden geistigen Selektion, sondern vielfach unter dem Einfluss einer der buchhändlerischen Spekulation dienenden Reklame. Zumal in der Behandlung von Problemen, die von der exakten Forschung gegenwärtig noch weit abseits liegen, herrscht eine erstaunliche Unbefangenheit und Unwissenheit. Masslose Subjektivität, verblüffende Sorglosigkeit in der Behandlung der schwierigsten und folgenschwersten Probleme, üppiger Dilettantismus zeichnen die Moderne höchst unvorteilhaft aus. Wer am pikantesten und amüsantesten schreibt, findet den grössten Leserkreis, was tiefer eindringt, bedarf schon einer ausserordentlichen Intensität, z. B. eines berühmten Autornamens, einer mit katonischer Geduld geübten Protektion u. dergl. Äusserlichkeiten, um Berücksichtigung zu finden. Kurz gesagt, wir leben in einer Zeit des vorherrschenden litterarischen Manchestertums. Natürlich! Denn wo die idealen Angelegenheiten infolge ihres verminderten Spielraumes verhindert sind, in die Tiefen der menschlichen Persönlichkeit hinabzusteigen und im Charakter ein wohlgegründetes Bürgerrecht zu erlangen, wie könnte da die geistige Entwicklung nach vernünftigen und sittlichen Normen sich vollziehen? Hier liegt auch die Ursache davon, dass das meiste unserer Litteratur ein so flottantes Leben führt; es bewegt sich nur auf der Oberfläche des Geistes und wird von jedem Winde und Windlein hinweggeblasen, von jedem jüngeren Rivalen verdrängt. Hier auch liegt die Ursache der gewaltigen Zersplitterung und Zersetzung

des modernen Denkens, des immer rascher um sich greifenden *Skeptizismus* und *Indifferentismus* der modernen Welt.

Die Folgen dieser modernen Kulturentwicklung, wo sie am weitesten fortgeschritten ist, sind zum Teil geradezu pathologischer Art und äussern sich sogar in einzelnen Kreisen in einer Nervosität, die sich durch ein zeitweiliges hektisches Kraftgefühl nur schlecht verhüllen lässt, in der Vorliebe zum Aufregenden, in Neurasthenie und Erschlaffung der vitalen Empfindungen, wovon ein tragisches Symptom im modernen *Pessimismus* uns begegnet. Wir erhalten da leicht den Eindruck widersprechender Strömungen, wenn wir einerseits auf der Skala der menschlichen Empfindungen die höchsten Werte lesen und einen unbändigen Trotz, Freiheitsdrang und Anarchismus gewahr werden, anderseits im Handumdrehen Zeugen sein müssen einer psychischen Depression und Senilität, wie sie auch einem bedrängten Geschlechte in gesundem Zustand nicht eignen kann. Diese pathologische Grundstimmung, Grundverstimmung der hochmodernen Welt erscheint uns weit bedenklicher, als alle moderne Zersplitterung und Zerfahrenheit der Anschauungen und alle spezifisch antichristlichen Motive an und für sich.

Die geschilderten Motive sind selbstverständlich dem natürlichen Bedürfnis nach innerer Konzentration direkt entgegengesetzt, ja es mussten schon die unmittelbarsten Äusserungen des Gemütes verkürzt werden. Die lieblichsten Kinder desselben, die zartesten Stimmungen der Seele, wie Heimweh, Pietät, Vaterlandsliebe, was ist aus ihnen geworden? Das Märchen, des Volkes und der Kinder Wunderhort, man hat es mit Wagner'scher Musik pikant gemacht und bringt es auf die Bühne (das Kindermärchen auf der Bühne, auf der *modernen* Bühne!). Das Volkslied, einst das ureigenste Besitztum des Volkes, man erprobe beim ersten besten Grossstadtjungen, ob nicht der Gassenhauer ihm den Vorrang, *sogar* bei den unteren Bevölkerungsschichten abgelaufen hat, und ob nicht die Schule notdürftig züchtet, was einst so frei und keck aufwuchs. Die Vaterlandsidee, nun ja, sie hat infolge der nationalen Fort- und Rückschritte einen ordentlichen Aufschwung genommen, zumal sie gar hübsche Draperien für die Ausschmückung des lieben Ich liefert (man denke nur an die Deutschtümelei an Stelle des echten Deutschtums!), faktisch ist sie nur Abschwächung des Egoismus in Hemismus.[1]) Aber trotzdem, in den vordersten Reihen der kulturtragenden Minoritäten

---

[1]) Von ἡμεῖς; das Wort m. W. gebildet von *Richard Avenarius*, Kritik der reinen Erfahrung II 434.

scheint der Kosmopolitismus immer mehr für das Vornehmere gelten zu sollen. Wie könnte es anders sein? Die Technik, das Geld, der Genuss ist ja weltbürgerlich, da muss ja wohl das bornirte Vaterlandsgefühl nachgeben und einem nicht etwa sublimirten, von universeller Begeisterung für humanitäre Angelegenheiten getragenen, sondern äusserst platten, fadenscheinigen Allerweltsbürgertum weichen. Was von Gemütsbildung in der fortgeschritten modernen Welt übrig geblieben ist, bedeutet wirklich nur ein bischen künstliche Atmung, weiter nichts: von ernsthafter und energischer Verinnerlichung ist tatsächlich kaum oder wenig die Rede.

Die technische, politische und soziale Geschichte konnte für sich allein diese Situation nicht hervorbringen. Als weiteren Hauptfaktor nennen wir das durch den Geist der Reformation möglich gewordene Prinzip des freien kritischen Denkens. Ähnlich wie der Sauerstoff für den leiblichen Organismus unter normalen Verhältnissen eine Lebensbedingung bildet, in Zeiten der Krankheit aber den Zersetzungsprozess beschleunigt, so erwies sich auch das freie Denken ebensowol als schaffende Wohltäterin, wie als Gefahr für den *geschwächten* geistigen Organismus. Und weil das Geistesleben des unter Roms Despotismus aufgewachsenen Volkes in der Tat durch die Stubenluft jahrhundertelanger Tradition und intellektueller Bevogtigung geschwächt war, ist der teilweise Radikalismus der geistigen Bewegung nur selbstverständlich.

Aus all diesen Gründen musste es zu einem modernen Antichristentum kommen.

Versuchen wir nun, dieses selbst in seiner natürlichen Abhängigkeit von der kulturellen Gesamtentwicklung darzustellen, um hierauf seine Bedeutung zu kennzeichnen. Wir legen unseren Ausführungen insbesondere die Werke *Eugen Dührings, Eduard von Hartmanns* und *Friedrich Nietzsches* zu grunde, nicht wegen der Äusserlichkeit, dass diese drei Denker noch zu den Lebenden zählen, sondern weil wir in ihnen die Typen des gesamten modernen Antichristentums erblicken, indem jeder von ihnen eine hervorragende moderne Tendenz repräsentirt: *Dühring* den nüchternen Realismus und Positivismus, *Hartmann* den Pessimismus, *Nietzsche* den potenzirten Egoismus und Skeptismus.[1])

[1]) Vergl. *Paul Christ,* über Friedr. Nietzsche. Theol. Zeitschr. a. d. Schw. XV, 113 f. Nietzsche VII, 64. Das indirekte Antichristentum der „ethischen Kultur" ist nicht originell und selten polemisch, wurde daher nicht speziell berücksichtigt; der Kundige wird seine Motive leicht im folgenden erkennen.

Das moderne Antichristentum basirt nicht in erster Linie auf dem Misskredit, in welchem die Theologie als Wissenschaft steht, sondern auf der modernen Grundstimmung. Sehr bezeichnend sagt Nietzsche im „Antichrist“: „Das ist es nicht, was uns abscheidet, dass wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur, — sondern dass wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als „göttlich“, sondern als erbarmungswürdig, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, sondern als *Verbrechen am Leben.*“ [1]) Erkannten wir oben einen gewissen mit der technischen und politischen Geschichte zusammenhängenden *Realismus* als einen Grundzug des modernen Geisteslebens, so fällt es nicht schwer, denselben auch im Antichristentum nachzuweisen. „Ich beschwöre euch, meine Brüder“, ruft *Zarathustra, „bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“ [2]) Bleibt der Erde treu! So klingt es durch die gesamte antichristliche Litteratur, oder, wie die „Götzendämmerung“ klassisch formulirt: Betrachtet nicht, wie es bisher geschah, das Jenseits als ein „Mittel, das Diesseits zu beschmutzen.“ [3]) Dieser Realismus wird nun ziemlich konsequent durchgeführt, am entschiedensten von *Eugen Dühring* in seinem Buche „Der Wert des Lebens.“ Das Christentum, lesen wir da, ist seinem ursprünglichen Kerne nach eine durchaus lebensfeindliche, unnatürliche Lehre, die aus der Bejammerung und dem Elend der Welt Kapital schlägt. [4]) Bei seinem Hass und seiner Verachtung des natürlichen Systems der Dinge konnte es nicht dazu führen, das menschliche Wesen aufrichten und veredeln zu wollen, ja im Gegenteil, der unter die Füsse getretene und im Elend verkommende Mensch musste das beste Fussgestell für den christlichen Himmelsaufschwung bilden, warum also ihn heben? Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung, Ausrottung der natürlichen Triebe, Ertötung von allem, was man am Menschen als Natur und naturgemäss erkannte, war und ist die praktische Konsequenz der christlichen Lebensfeindlichkeit. Ebensowenig wie soziale ist kulturelle Förderung der Menschheit vom Christentum zu erwarten. [5]) Indem nun Dühring das angeblich vom Christentum seines Wertes völlig entkleidete Diesseits zu restituiren versucht, gelangt er zu einer Glorifizirung der Arbeit und des Genusses, welche eines geradezu religiösen Pathos sich

[1]) Nietzsche Bd. VIII, 281. [2]) Also sprach Zarathustra I S. 9. Es soll mit diesem Zitate jedoch keineswegs gesagt werden, dass auch *Nietzsche's* Antichristentum im Realismus wurzelt. [3]) Nietzsche VIII, 142. [4]) Wert des Lebens, 3. Aufl. S. 3, 38, vergl. Nietzsche VIII, 222, 85. [5]) Jb. 3.

bedient.[1]) Ähnlich werfen *Hartmann* und *Nietzsche* dem Stifter der christlichen Religion Verachtung von Staat, Rechtspflege, Familie, Arbeit u. s. w. vor[2]); letzterer erklärt sogar, Jesus habe die Kultur nicht einmal vom Hörensagen gekannt, daher auch nicht nötig gehabt, den von ihm nie geahnten kirchlichen Begriff „Welt" zu verneinen[3]), erst das Christentum habe dies für seine Pflicht angesehen.[4])

Noch lange bevor der realistische Umschwung zu so weitgehender Konsequenz in der Beurteilung des Christentums gelangt war, hatte sich die Kritik der christlichen Wissenschaft bemächtigt, und hören wir nun den Befund der modernen Gegner. *Dühring* redet von den „Monstrositäten der Seelen- und Gottesvorstellung" und findet, die Theologen könnten sich verabschieden, ohne dass man darin je einen Verlust für die Wissenschaft oder auch nur die höheren Bildungsvorstellungen zu bedauern habe.[5]) *Hartmann* verurteilt mit den schärfsten Worten die Leistungen der gegenwärtigen Theologie, und findet es kaum der nähern Ausführung bedürftig, dass das Christentum der Wissenschaft feindlich sein *muss!*[6]) „Heute sind wir auf einem Punkte angelangt, wo die gefeiertsten apologetischen Schriften der Orthodoxen jedem *gebildeten* Leser nur noch das Gefühl des Ekels erwecken können über die berufsmässige Bornirtheit, welche dreist genug ist, den Halb- und Ungebildeten durch die vorgenommene Maske der wissenschaftlichen Bildung blenden zu wollen, während doch die Eselsohren lang genug zum Löwenfell herausgucken, — und wo auf der andern Seite die spekulativen und kritischen Arbeiten der liberalen Theologen nur den traurigen Erfolg haben, Bewunderung der Emsigkeit und des Talents zu erwecken, welche an die Aufgabe vergeudet werden, die gangbaren Dogmen alles wesentlichen Inhalts zu entkleiden."[7]) Während *Hartmann* es für bezeichnend hält, dass christliche Fanatiker die alexandrinische Bibliothek anzündeten, höhnt Nietzsche: Jene berühmte Geschichte, die am Anfang der Bibel steht, ist sie etwas anderes als „die Historie von der Höllenangst Gottes vor der Wissenschaft"?[8]) „Der „Glaube" als Imperativ ist das Veto gegen die Wissenschaft."[9]) — Für ein halbgebildetes Geschlecht, welches die Wissenschaft als profitabelste Milchkuh anzusehen gelernt hat und als eine stabile Grösse, zugleich als infallibles Orakel betrachtet, gibt es

---

[1]) W. d. L. 80 ff., 305. [2]) Hartmann, Selbstzersetzung des Chr. 2. Aufl. S. 50. [3]) VIII. 275. [4]) VIII 133. [5]) W. d. L. 44. [6]) Selbstzers. 20, 22. [7]) Ib. S. 20. [8]) „Antichrist". WW. Bd. VIII. 282. [9]) VIII, 281, 228, 86; am hässlichsten 264, nur wenig entschuldigt durch die „pia fraus" 106, 154, 202, „Jenseits" S. 105.

kaum einen schwereren Vorwurf, als den der Unwissenschaftlichkeit oder gar Wissenschaftsfeindlichkeit. Wir erwähnen noch, dass insbesondere der christliche Wunderbegriff, d. h. das miraculum, nicht aber das mirum, die heftigste Befeindung erfährt, da es ja ernstgenommen in der Tat die Voraussetzungen der modernen Naturwissenschaft umstösst und ein energisches Fortschreiten noch viel entschiedener lähmt, als das „Ignorabimus" Du Bois-Reymonds. Aber ebenso ruft der christliche Theismus, der traditionelle Schöpfungsbegriff, das Trinitätsdogma, die Christologie, die Logos- und Stellvertretungsspekulation u. a. einer erbitterten und moralisch tief verletzt sich geberdenden Polemik, und durchweg — mit einziger Ausnahme *Eduard von Hartmann's* und seines bedeutenden Schülers *Arthur Drews'*, die dafür an unzulänglichen historischen Dogmen und falschen Verallgemeinerungen leiden — wiederholt es sich im gesamten Umkreis des modernen Antichristentums, was schon vor langen Jahrzehnten *Friedrich Albert Lange* in seiner Geschichte des Materialismus beklagte: „Man ignorirt oft in auffallender Weise die Art, wie sich die wissenschaftliche Theologie mit den Dogmen abzufinden pflegt ..., und macht das Christentum unbarmherzig verantwortlich für alle Rohheiten des Köhlerglaubens und alle Auswüchse extremer Richtungen." [1]) Mit andern Worten: die Prinzipien des Christentums und zufällige, zeitgeschichtlich bedingte dogmatische Ausprägungen werden konstant koordinirt, und an einzelnen Zaunpfählen der christlichen Religion wetzt der Eber des Antichristentums seine Hauer, um, gereizt durch den Fall des morschen Geheges, am Garten selbst seine Wut auszulassen.

Fast noch grössere Erbitterung in der realistisch gesinnten modernen Welt ruft hervor der Irrtum, dass das wahre Christentum einen beinahe ausschliesslich kultischen Charakter trage. Man nimmt auf gegnerischer Seite gerne den extremen Pietismus für das Christentum *κατ' ἐξοχήν*. *Dühring* redet von einer christelnden Religionsromantik.[2]) Wenn er einmal sagt: „Die Ideale in Fleisch und Blut hineinzubilden und dafür zu sorgen, dass der Mensch aus seiner puppenspielerischen Kindheit vollständig heraustrete, um eine wirklich ideale Arbeit unmittelbar am Naturstoff des Lebens selbst zu vollbringen, — das ist ein gewaltig höheres und beglückenderes Ziel als das unaufhörliche Verharren in der Kunst," [3]) — so trifft dieser Vorwurf offenbar nach seiner Meinung auch die christliche Religion selbst. Und wie wütet

---

[1]) F. A. Lange, Geschichte des Mat. 3. Aufl. 504. [2]) W. d. L. 276. [3]) Ib. 129.

Nietzsche gegen die Pietisten und „kleinen Muck"![1]) Gott ist zum Duckmäuser geworden, er rät zum Frieden der Seele, zur Nachsicht, zur „Liebe" selbst gegen Freund und Feind! Er hat den Willen zur Macht aufgegeben, folglich ist er eine Ausgeburt der Décadence,[2]) ein Arme-Leute-Gott, ein Sünder- und Kranken-Gott — pfui, welch übelriechende Kranken- und Kerkerluft![3]) Und das Wichtigtuen mit sogenannten Gnadenerweisungen Gottes! Was soll ein Philolog anfangen, wenn Pietisten und andere Kühe aus dem Schwabenland den armseligen Alltag- und Stubenrauch ihres Daseins mit dem „Finger Gottes" zu einem Wunder von „Gnade", von „Vorsehung", von „Heilserfahrungen" zurechtmachen. Mit einem noch so kleinen Masse von Anstand und Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnuppen kurirt, oder uns gerade in dem Augenblick in die Kutsche steigen lässt, wo gerade ein grosser Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, dass man ihn abschaffen müsste, selbst wenn er existirte.[4]) Derartige herzlose Verhöhnungen der intimsten Gemütsregungen einzelner „Stiller im Lande", welche doch von der modernen Theologie wahrlich oft genug desavouirt worden sind,[5]) erklären es, warum Nietzsche dem Christentum überhaupt einen entnervenden, servilisirenden Charakter zuschreibt.

Wie der Realismus, so haben auch seine Begleiterscheinungen, der Naturalismus und Eudämonismus, ihren Schatten auf das christliche Bewusstsein der Gegenwart geworfen. Es scheint uns zwar, dass hier die gegnerische Polemik nicht von grosser Bedeutung ist, sondern vielmehr sich selbst ad absurdum führt, hören wir aber dennoch ihre Sprache. Dühring verkündet: Die Jenseitshoffnung ist nur ein Trost für roués,[6]) die lebensfeindlichen Tendenzen verzerrten die Lebensordnung und begünstigten unnatürliche Lebensansichten.[7]) Die Befriedigung der wirklich vorliegenden, zum vielseitigen Lebensgenuss notwendigen materiellen Bedürfnisse gibt einen Lebensinhalt.[8]) Die Naturtriebe sind zwar nur unvollkommene Anzeiger dieser Bedürfnisse, sind daher durch Einsicht zu ergänzen,[9]) es wäre sogar roh, sich mit materiellen Interessen zu begnügen,[10]) ja selbst die Kunst ist unzulänglich.[11]) Nun, darüber liesse sich bei gehörigen Einschränkungen und Erweiterungen schliesslich noch reden, aber welch krasser Naturalismus dennoch in der Tiefe der *Dühring*'schen Lebensphilosophie schlummert, beweist z. B. der Um-

---

[1]) VIII, 269, 275 f. [2]) Ib. 233. [3]) Ib. 104. [4]) VIII, 291. [5]) Ritschl, Langhans u. a. [6]) W. d. L. 12, 33. [7]) Ib. 38. [8]) Ib. 80, 125. [9]) Ib. 299. [10]) Ib. 58. [11]) Ib. 129, 275 f.

stand, dass geschlechtliche Ausschweifungen zwischen Angehörigen desselben Geschlechtes eher der Komik als dem Entsetzen rufen sollen, wo sie nicht direkt gesundheitsschädlich wirken,[1]) die frivole Beurteilung des Konkubinats[2]) u. dgl. Sehr betrübend für jeden, der *Nietzsche* aus dem splendiden Lebensbild seiner Schwester kennen, bemitleiden und achten lernte, ist die Stellung des Genannten zur christlichen Ethik. Der Abschnitt der „Götzendämmerung", welcher sich vorwiegend mit der christlichen Moral beschäftigt, trägt die Aufschrift „Moral als Widernatur." Das Christentum soll mit seinem Ressentiment gegen das Leben auf dem Grunde aus der Geschlechtlichkeit etwas unreines machen und Kot auf den Anfang, auf die Voraussetzung unseres Lebens werfen.[3]) Das Christentum hat niemals an eine Vergeistigung der Passionen, der Sinnlichkeit. des Stolzes u. s. f. gedacht, seine Kur war immer nur der Kastratismus[4]) (nach Mt. 5 29), während wir doch die Zahnärzte nicht mehr bewundern, welche die Zähne ausreissen, damit sie nicht mehr wehe tun.[5]) — Die Quelle dieser Anklagen liegt in Nietzsches Naturalismus, welcher die natürlichen Instinkte, soweit sie nicht krankhaft entartet sind, für gut erklärt[6]) und selbst vor cynischen Mitteln nicht zurückschreckt. So lesen wir in den Sorrentiner Papieren folgendes Geständnis: „Wenn ich die Dinge nach dem Grade der Lust ordne, welche sie erregen, so steht obenan: die musikalische Improvisation in guter Stunde, dann das Anhören einzelner Sachen Wagners und Beethovens, denn vor Mittag gute Einfälle im Spazierengehen haben, dann die Wollust"[7]) u. s. w. Im Zarathustra widmet der Dichter der Wollust einen begeisterten Hymnus, worin besungen wird: „Wollust, für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, das grosse Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung..."[8]) Im ganzen aber wiegt bei weitem der ästhetische Enthusiasmus und der Wille zur Macht vor, und wir haben somit in Nietzsche eine aristokratische Gourmandstimmung, ein wissenschaftliches, künstlerisches, gegebenenfalls aber auch wenigstens in der Theorie sinnliches Feinschmeckertum, welches über den Naturalismus weit hinausgeht. Nietzsche vertritt geradezu den nach dialektischer Notwendigkeit sein Gegenteil, die Unnatur, gewordenen Naturalismus. Wie lächerlich, ja gemein erscheint im Lichte der zitirten Worte die Entrüstungsphilippika gegen die paulinische Auffassung der Ehe, wie wider-

---

[1]) W. d. L. 151. [2]) Ib. 241. [3]) VIII, 173. [4]) VIII, 85. [5]) VIII, 84. [6]) VIII, 92 f., 220, 266, Jenseits 241 f. [7]) Nietzsche Bd. XI, 82. [8]) Zarathustra III, 55.

wärtig klingt es in einem solchen Munde, wenn wir die Frage hören: Wie kann man eigentlich ein Buch in die Hände von Kindern und Frauen legen, das jenes niederträchtige Wort enthält: „um der Hurerei willen habe ein jeglicher sein eigenes Weib und ihren eigenen Mann ... es ist besser freien, denn Brunst leiden!“ (VIII, 299, Antichr.) Wer das hässliche Wort der Madame de Lambert an ihren Sohn: „mon ami, ne vous permettez que des folies, qui vous feront grand plaisir“ für das mütterlichste und klügste Wort erklärt, das je an einen Sohn gerichtet worden ist (Jenseits S. 186), wer nur „die gefährliche und schöne Katze „Weib“ kennt Jenseits 191), das „gefährlichste Spielzeug“ (Zarath. I, 93), welchem man sich nicht ohne die Peitsche nahen soll (I, 95), und sich mit Emphase „Immoralist“ nennen kann (VIII, 66, 86 u. o.), der leidet nun eben an moral insanity und sollte sich vor jeglichem Moralisiren hüten. (Zum Naturalismus vergl. auch Zarathustra I,10.)

Noch einige Punkte, die der Krieg des modernen Realismus gegen das Christentum namhaft macht, wären zu erörtern, so insbesondere seine Lohnsucht und Heteronomität, aber auch einiges andere, doch sind wir da in der glücklichen Lage, an die glänzende Darstellung von *Leonhard Ragaz* erinnern zu dürfen.[1])

Nicht versagen können wir uns jedoch, den *Pessimismus* als antichristliche Grossmacht zu kennzeichnen. Es ist gewiss richtig, dass er als *System* jedenfalls nicht gerade grosse Anerkennung findet und — wenigstens unmittelbar — die christliche *Ethik* kaum mehr in hohem Masse beeinträchtigt. Dass er jedoch der gegenwärtig *vorherrschenden* Form des Christentums und damit dem christlichen Glauben überhaupt ganz gewaltig Abbruch tut, wird wohl ebenso wenig geleugnet werden können, muss doch leider für die Fehlgriffe einzelner Teile so leicht das Ganze büssen. Wie zündend muss insbesondere die kraftvolle Polemik eines *Hartmann* einschlagen! Hören wir nur einzelne seiner Aussprüche; Die edelste Form der Religion ist Liebe zu Gott. Welches aber sind die Motive der Liebe? Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, und Gegenliebe für die zuerst dargebrachte Liebe Gottes.[2]) Wie aber, wenn der Wert aller göttlichen Geschenke gleich Null, ja wenn Nichtsein besser als Sein, wenn der ganze, fürchterliche Weltschmerz eine schauerliche Anklage wider die Vorsehung bildet? Ein erschütterndes Gemälde rollt *Hartmann* vor unsern Augen auf: „All das namenlose Elend in Hütte und Palast, all das Morden und Wüten der Völker gegen einander

---

[1]) L. Ragaz, Evangelium und moderne Moral S. 45 ff. [2]) Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, S. 806.

dient nur jenem grausamen und unerbittlichen Kampf um's Dasein, in welchem das Ringen und Streben der Individuen nach Kultursteigerung fixirt und subsumirt wird. Wie der Natur Millionen Keime nur als gleichgültiges Material zur Auslese im Kampf um's Dasein dienen, so sind der geschichtlichen Vorsehung Millionen Menschen nur ein Mistbeet voll Kulturdünger. Erbarmungslos wüten die Regulatoren des Bevölkerungsstandes: Hunger, Seuchen, Kriege; erbarmungslos, wie der Huf des Rindes die Wiesenblume, zermalmt der Kothurn der Geschichte die edelsten Menschenblüten, schreitet er gleichgültig über die Verzweiflung zerrissener Liebesbande, über den Jammer zerknickter Hoffnungen, über die Angst gefolterter Gewissen, über die knirschende Wut eines in Ketten geschlagenen Patriotismus hinweg, und um die tausendfach gemisshandelten und gemarterten Menschlein für seine Zwecke leistungsfähiger zu machen, füttert es sie mit — Illusionen.[1]) Und wenn dann einst die Illusionen tot sind, die Hoffnung ausgebrannt ist, dann schleppt die Menschheit ihren gebrechlichen irdischen Leib mühsam von Tag zu Tag weiter![2]) Mit der Erkenntnis wächst nur der Schmerz, mit der Kultur nur das Elend[3]) und die Schlechtigkeit. „Ich wollte mich doch wahrlich lieber unter den alten Germanen der Gefahr aussetzen, gelegentlich tot geschlagen zu werden, als im modernen Kulturstaat jeden für einen Schuft und Schurken halten zu müssen, bis ich ganz überzeugende Beweise seiner Ehrlichkeit habe.“[4]) Da ist nur ein einziger Trost, ein einziger Ausweg vorhanden: Die Aufhebung alles Wollens in's absolute Nichtwollen, der Massenselbstmord.[5]) — Es ist selbstverständlich, dass *dieser* Pessimismus das Zentrum der christlichen Religion, den Gottesbegriff, negirt. Die Attribute der Allwissenheit, Allmacht, Gerechtigkeit u. s. f. erscheinen ihm ein Hohn angesichts der täglichen Erfahrung[6]), und selbst die religiöse Dichtung hat laut seinen Anklagen diese Eigenschaften nicht zu retten vermocht. Die Hiobs- und Abrahamsgeschichte z. B. erzählt von einem Gott, der an einem Unschuldigen mit den ausgesuchtesten Leiden experimentiren muss, bloss um Herz und Nieren des schuldlos Gequälten zu prüfen. Was für eine Allwissenheit und Freundlichkeit ist da vorausgesetzt![7]) — Kurzum, wir begegnen hier einer derartigen Umwertung aller christlichen Werte, dass an einen friedlichen Ausgleich zwischen beiden Geistesmächten, dem Christentum und dem monistischen Pessimismus, in praxi nicht zu denken ist. Dieses

[1]) Phänomenol. 659. Vergl. Phil. des Unbew. 10. Aufl. II, 376 ff. [2]) Ph. d. U. II, 389. [3]) Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus 76. [4]) Ph. d. U. II, 378. [5]) Ph. d. U. II, 404 ff. [6]) Phänomenol. 91. [7]) Zur Gesch. u. Begr. d. Pess. 117 f., Phänomenol. 89.

sprachgewaltige und entschieden mit einem ganz seltenen psychologischen Tiefblick bewaffnete Schwarzsehertum ist auf dem morbiden Boden der heutigen Gesellschaft um so gefährlicher, als diese nur die pikante negative Seite an ihm recipirt hat, den Weltschmerz, während dem Erlösungsgedanken schon wegen seines eminenten Ernstes, noch mehr aber wegen seiner phantastischen Ausgestaltung, der Glaube fehlt. — Wir bemerken noch, dass durch die gesamte antichristliche Litteratur ein pessimistischer Zug geht. Immerhin ist gerade bei *Nietzsche* der Pessimismus *nicht* die treibende Kraft. Sehr bedeutsam ist sein Bekenntnis: „Der Atheismus war das, was mich zu Schopenhauer führte“ [1]), wobei Atheismus jedenfalls noch nicht im Sinne von Antitheismus gefasst werden darf.[2]) Selbst von der Kultur sagt Nietzsche einmal in der „Bösen Weisheit“: „Sie ist nur ein dünnes Apfelhäutchen über einem glühenden Chaos“ [3]) — ein ganz wundervoller Ausdruck! Ein andermal trauert Zarathustra, und Spott liegt in seinen Worten: „Sie haben etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie's, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten.“ [4]) Wie unglücklich Nietzsche sich fühlt, geht am ergreifendsten aus seinen Hymnen hervor.[5])

Allein in Nietzsche und der gesamten Kultur wirkt der Pessimismus fast durchweg nur als Gährstoff, die schäumende Kraft selber lässt sich nicht binden und in Nirwanas Kerker verschliessen. Der Pessimismus ist vielmehr nur die Reaktion des modernen Kulturdusels und Eudämonismus. Es musste zu einer weiteren Entwicklungsphase kommen, denn die Wahrheitsmomente des Realismus und seine vorhandenen Energien waren auch in der Hartmann'schen Modifikation des Pessimismus nicht *genügend* aufgehoben worden. Hätte der moderne Naturalismus sich in weiterem Umfange zersetzt, oder wäre der Pessimismus erst ein halbes Jahrhundert später und zwar möglichst ohne weitere Vorbereitung plötzlich und entschieden aufgetreten, so wäre sein Einfluss, eine ruhige Fortentwicklung der bisherigen Verhältnisse

---

[1]) Elisabeth Förster-Nietzsche, Das Leben Frriedrich Nietzsche's. II, 134. [2]) Eine hochgradige ästhetische Inanspruchnahme lockerte das Glaubensinteresse, der Rationalismus gewann die Oberhand über den entkräfteten Supernaturalismus (Biogr. I, 215), es folgte eine Zeit, von der N. sagt: „Ich hing damals gerade mit einigen schmerzlichen Erfahrungen und Enttäuschungen ohne Beihülfe einsam in der Luft, ohne Grundsätze, ohne Hoffnungen und ohne eine freundliche Erinnerung . . .“ Nun vergegenwärtige man sich, wie in solchem Zustande die Lektüre von Schopenhauer's Hauptwerk wirken musste. (I, 231) [3]) W. W. Bb. XII, 421. [4]) Zarathustra I, 15. [5]) VIII, 355, 361, 366 u. a.

vorausgesetzt, entschieden weit grösser gewesen. So aber verstärkte er nur die Missstimmung und das Verlangen, um jeden Preis die überschwänglich empfundene Kraft auszuwirken. Die Objektivität war vom Pessimismus verunstaltet worden, ein Lebensideal, eine Lebens*norm* konnte ihr nicht mehr entnommen werden; das Subjekt sträubte sich aus innerem Drang gegen die Zumutung, sich lebendig in's Reich Nirwanas zu begraben, eine Ethik nach dem Vorbild Fichtes aus dem Ich zu spinnen, fehlten die primitivsten ethischen Instinkte und das Vertrauen auf den Wert systematischen Denkens.

Damit gelangen wir folglich zur jüngsten und gegenwärtig jedenfalls weitaus wirksamsten Gestaltung des modernen Antichristentums, der eigentlichen Philosophie *Friedrich Nietzsches*. In geradezu erstaunlicher Weise finden wir in ihr die verschiedenartigsten modernen Kräfte vereinigt. Nietzsche ist eine Konzentration der modernen Welt, seine Philosophie ein Bastard extremer Modernität und einer pathologisch-genialen, an Hypertrophie der sthenischen Affekte leidenden Individualität. Mit der Parole von der Décadence unseres Zeitalters nimmt sie die grossen Massen der verstimmten Gemüter zum voraus für sich ein, mit der vom Übermenschen ködert sie von vorne herein die Scharen selbstbewusster Streber. Äusserst weitmaschig in ihrer unbestimmten Formulirung (allein der Hauptbegriff des Übermenschen erscheint, wie Th. Ziegler in seinem eben erschienenen grossen Werke hervorhebt, in zwei oder gar drei Gestalten),[1]) passt sie sich allen möglichen Bedürfnissen an. Die Kulturenthusiasten fesselt sie durch die Eleganz der Diktion und das Lob der römischen Antike, die Kulturmüden, aber Tatendurstigen entlastet sie durch die Apotheose des Willens zur Macht. Der Naturwissenschaft empfiehlt sie sich durch Leugnung des Seelenbegriffs, der Willensfreiheit und konsequente Durchführung des Evolutionismus auf kulturellem Gebiet, besonders aber durch die Bejahung der natürlichen Instinkte, welche an sich gut sind und jede Konstruktion einer Sittenlehre ausschliessen.[2]) Den überzeugten Skeptikern imponirt die Leugnung einer unbedingten Wahrheit und die Erklärung: Der Wille zum System ist eine Unredlichkeit,[3]) Überzeugungen sind Gefängnisse,[4]) dem Skeptiker malgré lui die grenzenlose Selbstgewissheit und Menschenverachtung.[5]) Der Aristokrat fühlt sich gehoben durch eine adlige Vornehmheit der Allüren („Distanzgefühl", Züchtung der Vornehm-

---

[1]) Th. Ziegler, Die geist. und soz. Strömungen des 19. Jahrh. Berlin 1899. S. 592. [2]) VIII, 92, 220, 266. [3]) VIII, 293. [4]) VIII, 64. [5]) Am krassesten wol Zarath. I, 10 u.

heit u. s. w.) und die ganze Theorie vom Übermenschen, der Proletarier klatscht in die Hände, wenn er die traditionellen Werte in den Kot gezogen sieht. Der Mystiker vertieft sich in die Orakel Zarathustras, selbst der Spiritist findet in der phantastischen Lehre von der Wiederkunft seine Rechnung.[1]) Und das sonderbarste an allem ist: Nietzsche *spekulirt* nicht auf die Oberflächlichkeit und Verschwommenheit, den Egoismus und sittlichen Libertinismus, die Sehnsucht nach Befreiung von der ledernen Alltäglichkeit und dem Kleinkram und andere Merkmale der modernen Kulturwelt, sondern alles wächst, nein sprudelt mit originaler Wucht aus seiner eigenen, isolirten Persönlichkeit empor und wird zu dem tausendfarbigen, rätselhaften Phänomen, das wir *Nietzsche* nennen.

Das Ideal dieser Philosophie ist bekanntlich der Übermensch, jene undefinirbare Verkörperung des autonomen Willens zur Macht, der Gipfel und Höhepunkt der natürlichen Entwicklung des genus humanum. Nicht intellektuelle Fähigkeiten an und für sich, nicht ästhetische Virtuosität oder Produktivität, sondern der rein formale Begriff des Willens zur Macht liefert den Massstab für die Höhe des Übermenschtums. Ein Cesare Borgia und Napoleon illustriren bekanntlich dieses Ideal, doch erst von der Zukunft ist der wahre Messias desselben zu erwarten. Der Übermensch steht jenseits von Gut und Böse, er gehorcht, wie wir bereits oben bei der Schilderung des modernes Naturalismus erfuhren, nur seinen natürlichen Instinkten. „Ein wohlgeratener Mensch, ein Glücklicher *muss* gewisse Handlungen instinktiv tun, trägt die Ordnungen, die er physiologisch darstellt, in seine Beziehungen zu Menschen und Dingen.[2]) Verdorben ist nur, wer die gesunden Instinkte verloren hat.[3]) Ein gewisser Egoismus gehört notwendig zum Wesen einer solchen vornehmen Übermenschseele,[4]) denn ihr Wille zur Macht ist ja allein berechtigt und gut. — Von diesem Standpunkt aus fallen nun die Hiebe ohne Zahl gegen das Christentum. Dies letztere hat niemals eine bessere Rasse zu züchten versucht, sondern mit blossem Zähmen, Kastriren sich begnügt. Man machte z. B. Jagd auf die vornehmsten Exemplare der „blonden Bestie", der Germanen, verführte sie in's Kloster, sperrte sie in lauter schreckliche Begriffe ein[5]) u. s. f. Das Christentum ist die Umwertung aller arischen Werte, der Sieg der Tschandala-Werte, der Gesamtaufstand aller Niedergetretenen, Elenden, Missratenen,[6]) es ist überhaupt nur

[1]) Zarath. III, 99, 112 ff. [2]) VIII, 92. [3]) VIII, 220, 266. [4]) Jenseits 244. [5]) VIII, 103. [6]) VIII, 106.

für den Schwächling, Décadent, das Herdentier, die Sklavenseele. Das *Mitleid* kreuzt nur das Gesetz der Entwicklung, welches im Ganzen, Grossen das der Selektion ist und die inferioren Typen einfach vom Wasserspiegel des Seienden verschwinden lässt.[1]) Die *Demut,* diese christliche Tugend, was will sie besagen? „Der getretene Wurm krümmt sich. So ist es klug. Er verringert damit die Wahrscheinlichkeit von neuem getreten zu werden,“[2]) voilà tout. Ähnlich wird der humanitäre Segen des Christentums verschmäht, und so steuert denn alles dem bekannten Verdammungsurteil des „Antichrist“ zu: „Die christliche Kirche ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen. Ich heisse das Christentum den Einen grossen Fluch, ... den Einen grossen Schandfleck der Menschheit.“[3])

Und diese Philosophie dringt mit machtvollen Schlägen an's Herz der Gegenwart, *sie* verdunkelt den Ruhm eines Dühring und Hartmann! Nun ja, des ersteren Glorifizirung der Arbeit konnte unsere abgehetzte Kulturwelt nicht befriedigen, zumal angesichts der gegenwärtigen Arbeitsverhältnisse, welche dem modernen Pessimismus z. T. berechtigten Grund zur Entrüstung boten.[4]) Der Pessimismus aber war, wie wir sahen, ebenso unzeitgemäss. Doch jetzt dieses schauerliche Gemälde, dessen Held und in zweiter Linie Dichter Friedrich Nietzsche! Ein Mensch, Übermensch sich dünkend, greift in brünstiger Sehnsucht nach dem Unendlichen, es zu bändigen mit der Kraft seines Willens, es zu beherrschen in grenzenlosem Machtbedürfnis. Wiederum ist auf Golgatha Finsternis geworden, schwarze Gewitterwolken beschatten den öden Hügel, grelle Blitze zucken, ein Feuermeer umflutet die bleiche Gestalt am Kreuze, ein Ruchloser schleudert Steine wider das stille Haupt, das auch die Dornen-Aureole nicht schützt und aus der Tiefe schallt ein Gelächter. Wenige Monate später, und in der Zelle des Irrenhauses zu Jena dämmert ein Unglücklicher in wirren Träumen. Weltenschöpfer wähnt er zu sein, doch Geistesnacht redet aus seinen Zügen, er ist unheilbar, sein Hirn zerfällt — das ist des Antichrists Ende.

In obigen Ausführungen glauben wir durchaus nicht eine erschöpfende Charakteristik des modernen Antichristentums gegeben zu haben. Es kam uns nur darauf an, die verschiedenen Strömungen in ihrer inneren Verkettung zu schildern. Noch vieles wäre zu sagen, doch drängt es uns, in aller Kürze noch

---

[1]) VIII, 221 f. [2]) VIII, 65. [3]) VIII, 312 f. [4]) Vergl. *Taubert,* der Pess. u. seine Gegner. S. 33 f.

die Bedeutung zu kennzeichnen, welche diesen Erscheinungen vom christlichen Standpunkte aus beizumessen ist.

Als ein bedenkliches Symptom erscheint uns schon der Umstand, dass das Dysangelium des Unglaubens und der Christentumsfeindschaft, früher ein Privilegium des esprit fort, wie ein schlammiges Wasser bis zu den untersten Schichten der Bevölkerung durchgesickert ist und überall mehr oder weniger begeisterte Gläubige gefunden hat. Es ist ganz richtig, was *Horst Steffen* bemerkt: „Auch die Kreise, die von der Wissenschaft nichts wissen und nichts wissen wollen, treten dem Christentum feindlich entgegen. Daher ist nicht „Christentum oder Wissenschaft", sondern „christlich oder modern" die Alternative, die den Hoffnungsblick des Christen und des Theologen lähmen möchte." [1]) Und ferner: Was die Elite der modernen Geistesaristokratie auf litterarischem Gebiete geschaffen hat, was ein Gottfried Keller, Paul Heyse, Richard Voss, Spielhagen durch Romane und Novellen von bestrickendem Zauber, ein Björnsen, Ibsen, Sudermann, Hauptmann in dramatischen Schöpfungen von erstaunlicher Wucht, ein Giacomo Leopardi, Heine, Leuthold in süssen Liedern, ein Lord Byron in gewaltigen Gesängen von erschütternder Tragik der Welt gesagt, bewegt sich fast durchweg in den Rahmen des direkten oder indirekten Antichristentums. Die Koryphäen der Wissenschaft behaupten vorzugsweise die neutrale Zone der Indifferenz, und wer nicht für uns ist, ist wider uns. Welche Stellung die hervorragendsten Führer der sozialen Bewegung einnehmen, ist schlimm genug, auch wenn Besserung zu erwarten ist. Das Schmerzlichste aber ist der Anblick, dass gerade eminent edle Geister und vornehme Seelen, die den höchsten Idealen der Menschheit nachstreben, dem Christentum gleichgültig, ja antipathisch gegenüberstehen, ja dass vergeblich ein mächtiger Hunger nach wirklicher Grösse und wahrer Erlösung vorhanden ist. Vielleicht war nie eine Zeit erlösungssüchtiger als die Gegenwart, und dennoch selten eine andere ebenso religionslos!

Das alles macht es uns zur traurigen und *sehr* ernsten Gewissheit, und wer einen Funken von Glauben an geschichtliche Kräfte und einen vernünftigen Willen in der Geschichte hat, muss es bekennen: Das moderne Antichristentum ist kein vorübergehendes Feuerwerk in der Hand geschickter Künstler, vielmehr wirken *riesenhafte reale Kräfte* im Organismus der modernen Geisteswelt und treiben sie dem Atheismus entgegen. Es schweben tatsächliche Zeitbedürfnisse in der Luft, historische Forderungen

[1]) Chr. Welt 1898. S. 8.

an das Christentum oder eine religionslose Kultur, Forderungen, die sich einfach nicht abweisen lassen, wohl aber ihr Zerstörungswerk unternehmen und fortsetzen, wenn ihnen nicht genügt wird. Vielleicht kann man von der christlichen Kirche an vielen Punkten sagen: „Sit, ut non est, aut non erit" sie werde anders als sie ist, oder sie wird zu existiren aufhören. Wenn das Christentum nicht im stande ist, die religiösen Bedürfnisse der geistigen Elite zu befriedigen, so wird es dieselbe entweder in resignirte Apathie und Ataraxie zurückstossen, oder eine immer mächtigere Rivalin neben sich aufwachsen sehen, eine Kultusgemeinde ohne Papst und Synoden, aber mit Priestern, einen Kultus vielleicht ohne Liturgie, Taufbecken und Chorrock, aber ernst, aufrichtig, gewissenhaft. „Vernunft", die entschleierte Göttin, wird auf dem Altare thronen, „Wahrheit" die Hostie sein, vor der die Menge niederkniet, „Nächstenliebe" läutet das Mettenglöcklein, „Kultur" und „Fortschritt" sind das Ave und Gratias dieser neuen und starken Gemeinschaft. Daneben wuchern üppig die Sekten des Pessimismus und die Zirkel des Übermenschtums. Vielleicht wird es ihnen leid sein, wie einer der Ihrigen sich ausgedrückt hat, „dass nicht auch für sie dasein soll der würdige Raum (des Gotteshauses), die edle Kunst, die festliche Musik, das schöne Zusammensein derer, die Freude und Trost im Schönen und Guten suchen. Sie werden diese Enterbung doppelt schmerzlich empfinden bei den Ereignissen, wo jeder natürliche Mensch seine Zusammengehörigkeit mit der Menschheit lebhafter fühlt, dem Eintritt eines Menschen in's Dasein, seiner Aufnahme in die Gesellschaft, seiner dauernden Verbindung mit einem Gliede des anderen Geschlechtes, endlich seinem Abschied vom Leben. Aber dennoch wird ihr Fuss niemals eine Kirche betreten, so lange die Thüren zu niedrig, der Raum zu schwül ist.[1])

Was ist in dieser Notlage die Aufgabe der christlichen Kirche? Drei Antworten sind möglich: Erstens, man verstopfe die Quellen der modernen Geistesströmungen, welche bei ungehindertem Laufe das Antichristentum im Gefolge haben mussten. Dazu wäre es nötig, die geistigen, sozialen und politischen Veränderungen der letzten Jahrhunderte rückgängig zu machen, woran natürlich niemand denkt. Zweitens, man entschlösse sich, das Christentum dem Getriebe der Welt zu entreissen und unter Verzicht auf die breiten Massen des Volkes in stille Abgeschiedenheit, fern dem modernen Leben, zu flüchten. Dies

[1]) Prof. F. Vetter, Schweiz. Protbl. 1898. S. 38.

versucht dasjenige Geistesgebilde, das wir das *„antimoderne Christentum“* nannten. Eine dritte Beantwortung der Frage wird uns später beschäftigen.

(Schluss folgt.)

Der Bericht über das Apostelkonzil nach neuer Leseweise.

Von D. Th. *G. Linder,* deutschem Pfarrer in *Lausanne.*

I.

Wortlaut (nach Tischendorf) und Teilung.

Act. 14, 19 *Ἐπῆλθαν δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι, καὶ πείσαντες τοὺς ὄχλους καὶ λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσυρον ἔξω τῆς πόλεως, νομίζοντες αὐτὸν τεθνηκέναι· 20 κυκλωσάντων δὲ τῶν μαθητῶν αὐτὸν ἀναστὰς εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν. καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξῆλθεν σὺν τῷ Βαρνάβᾳ εἰς Δέρβην· 21 εὐαγγελιζόμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ μαθητεύσαντες ἱκανοὺς ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Λύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον καὶ εἰς Ἀντιόχειαν, 22 ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν, παρακαλοῦντες ἐνμένειν τῇ πίστει, καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 23 χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν. 24 καὶ διελθόντες τὴν Πισιδίαν ἦλθον εἰς τὴν Παμφυλίαν, 25 καὶ λαλήσαντες εἰς τὴν Πέργῃ τὸν λόγον κατέβησαν εἰς Ἀτταλίαν, 26 κἀκεῖθεν ἀπέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν, ὅθεν ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν. 27 παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως. 28 διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς.*

Act. 15, 1 *Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι. 2 γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. 3 οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τήν τε Φοινίκην καὶ Σαμαρίαν, ἐκδιηγούμενοι*

τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. 4 παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ παρεδέχθησαν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν. 5 ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως.

6 Συνήχθησαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. 7 πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι. 8 καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν, 9 καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. 10 νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι; 11 ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. 12 ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος, καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν. 13 Μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων· ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου. 14 Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. 15 καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται· 16 μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, 17 ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα 18 γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος. 19 διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν, 20 ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. 21 Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.

22 Τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄνδρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν

σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, [23] γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν· οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν. [24] ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, οἷς οὐ διεστειλάμεθα, [25] ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ, [26] ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. [27] ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά. [28] ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, [29] ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. ἔρρωσθε.

[30] Οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες κατῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν ἐπιστολήν. [31] ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει. [32] Ἰούδας τε καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, διὰ λόγου πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν· [33] ποιήσαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.

[35] Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου. [36] Μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν.

II.

Erklärung.

Das Gesetz meiner Quellenscheidung für obigen Wortlaut und, cum grano salis, für die ganze Apostelgeschichte ist, ähnlich dem Gesetz der Quellenscheidung im Johannesevangelium, folgendes:

A (alt, **A**rtikel): Die Namen der Hauptpersonen haben in *allen Casibus* den *Artikel.* (Act. 14, 19–23.)

S (sine articulo, secundär): Die Namen der Hauptpersonen haben den *Artikel einzig im Dativ.* Diese feine Nuance

des Artikelgesetzes in Act. S entspricht genau dem *Sprachgebrauch der Septuaginta!* (Act. 15, 1–36.)

Ausser A und S enthalten Act. auch noch eine, eigentümlichen Sprachcharacter aufweisende, Petrusquelle = P, die aber im vorliegenden Abschnitt nicht vorkommt, dagegen, beispielsweise, in Act. 9, 31 ff.

Die genannten Hauptmerkmale der Quellenscheidung (Artikelgesetz) sind begleitet von einer Reihe weiterer Merkmale der Sprache und der Tendenz, die aber erst in ihrer Gesamtheit gewürdigt werden können.

Schon das Artikelgesetz an sich genügt, in dem uns vorliegenden, das Apostelkonzil betreffenden, Abschnitte die Wahrnehmung zu machen: Die *secundäre* Quelle (S) tritt gerade *da* ein, *wo in Act. der Widerspruch mit Gal. beginnt*, der von einem solchen Vergleich unter den Aposteln, wie er Act. 15, 1 ff. erzählt ist, nichts weiss. — Dasselbe ist der Fall bei Act. 9, 26, *wo der Widerspruch mit Gal. beginnt*, indem Gal. eine sofortige Reise Pauli nach Jerusalem ausdrücklich bestreitet, während Act. sie behauptet. (Act. 9, 20 *τὸν Ἰησοῦν* 9, 24 *τῷ Σαύλῳ*, beide A; dagegen Act. 9, 27 *Βάρναβας*, 9, 27 *Ἰησοῦ*, beide S.) Dagegen ist Act. 21, 17–29 (Bericht, wie Paulus ein Gelübde im Tempel übernimmt!) seinem Sprachcharakter nach durchaus A und gehört offenbar zum geschichtlichen Urbestand der Apostelgeschichte. —

Es erweist sich, dass S im Dienste einer gewissen irenisch-verwischenden Tendenz steht, und die Arbeit dieser Tendenz lässt sich an Hand meiner Quellenscheidung bis ins Einzelne nachweisen, wobei dann auch P in Betracht kommt.

Die bisherigen Lösungsversuche des Problems der Apostelgeschichte werden sich also mit den Ergebnissen meiner Quellenscheidung auseinandersetzen müssen; ich meinesteils kann keinen der bisherigen Versuche (konservative Kommentare, liberale Kommentare, Einzelausleger wie Volkmar, Spitta u. A.) als gültig anerkennen; berührt auch meine Erklärungsweise mehrfach die Volkmar'sche und habe ich von Volkmar's „Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief" manches gelernt, so erkläre ich doch: Volkmars Erklärungsweise durch Annahme eines die *ganze Apostelgeschichte* durchdringenden einheitlichen *Vertuschungssystems* hat über das Ziel hinausgeschossen, überdies sieht sich Volkmar dabei genötigt, eine Gewalttat am Text zu verüben, indem er bei Act. 11, 30 (12, 25) den verzweifelten, durch seine Voraussetzung freilich geforderten Rat gibt, „dass man da einfach „„den Saulus"" "

streicht“ (Paulus etc. pg. 79). Dieses Streichungsrates bedarf meine Erklärungsweise nicht, sie sieht auch *einzig* in der Interpolation durch S resp. P eine Vertuschungsarbeit, in A aber den eisernen geschichtlichen Bestand der Act., von dem aus dann die Auseinandersetzung mit den Paulusbriefen versucht werden muss und auch erfolgt.

Soweit ich bis jetzt dem D (Cantabrigiensis) -Texte von Blass und aus der von D. Hilgenfeld in Zeitschrift f. w. Theol. 1899. I. pg. 138 ff. gegebenen Herstellung des D-Textes betreffend das Apostelkonzil ersehen kann, ist der D-Text eine andere Version, trägt aber in den betreffenden Abschnitten (Act. 15, 1 ff.) denselben S-Charakter wie S in der Tischendorf'schen Ausgabe. Die mit Spannung erwartete, demnächst erscheinende, Ausgabe der ganzen Apostelgeschichte nach D durch D. Hilgenfeld wird darüber näheres Urteil erlauben.

Indem ich mein Gesetz der Quellenscheidung für Act. hiemit in seinen allgemeinsten Umrissen erst und an einem einzelnen, doch entscheidenden, Abschnitte geltend mache, sei darauf hingewiesen, wie ähnlich das Quellenscheidungsgesetz für Act. und für Joh. lautet, wie die feine Eigentümlichkeit im Artikelgesetz für *Act.* und deren Übereinstimmung mit den Septuaginta, diesen Vorbildern der urchristlichen Litteratur, für die Richtigkeit des Gesetzes günstig stimmen muss, und wie auf diese Weise Joh. und Act. — im Unterschied von den übrigen Büchern des N. T. — in Bezug auf die Erklärung ihrer jetzigen Gestalt eine besondere gemeinsame Gruppe bilden. Nachdem ich sowohl für Joh. als für Act. das eigentümliche Quellenscheidungsgesetz und für Joh. noch das Gesetz der Stoffteilung (innerste Struktur von A) gefunden habe, erwächst mir auch die Aufgabe, meine Aufstellungen, neu wie sie sind, nach allen Seiten zu verteidigen.

Kirchen-Chronik.

Am 15. Dezbr. 1898 versammelten sich in **Genf** unter Vortritt des Hrn. Pfr. *Frank Thomes,* **ehemaligem Evangelisten der Genfer Landeskirche,** eine Anzahl Geistliche und Laien, u. a. die Professoren Gaston Frommel und Barde, die HH. des Goutes, Favre, Lasserre und Necker zu einer Besprechung der kirchlichen Lage. Die hiebei gehaltenen kirchlichen Reden erschienen seither in einer Broschüre: „La situation réligieuse et ecclésiastique à Genève, appel en Faveur d'une solution pratique.“ Man beklagte insbesondere die Abhängigkeit

der Kirche vom Staate, ohne dessen Zustimmung weder Kirchengebäude noch Pfarrstellen errichtet werden können. Zudem sei die Kirche „sans base doctrinale“ und „un électorat ecclésiastique sans garanties religieuses.“ Das vielgepriesene Nebeneinanderwirken von Geistlichen verschiedener Konfession sei vielmehr rechter Erbauung hinderlich und wirke verwirrend. Durch starke Zuwanderung von Franzosen und Deutschschweizern würde die alte Genferkirche, der sie sich nicht assimiliren, isolirt und alterirt, was um so schlimmer sei, als eine starke katholische Kirche daneben bestehe. Wie soll Wandel geschaffen werden? Zu einer Freikirche würden sich die Genfer wohl nicht verstehen; auch der evangelisch-kirchliche Verein hält sich streng an die durch die verfassungsrechtliche Stellung gezogenen Schranken. Um eine kirchliche Trennung zu vermeiden, entschloss man sich deshalb zu einer Association évangélique, welche die zukünftige vom Staat unabhängige Gestaltung der Landes- und Volkskirche vorbereiten und in diesem Bestreben die Glieder aller Kirchen um sich sammeln soll, die um das Kommen des Reiches Gottes sich bemühen. Besonders sollen in dieser neuen Gruppirung auch die Laien zu ihrem Rechte kommen, die sonst in der Kirche zur Passivität verurteilt sind. Die neue Organisation wird sich an ein zu erstellendes Zentralgebäude mit einem unabhängigen Geistlichen anlehnen.

Altkatholizismus. Die internat. theol. Zeitschrift 1. Nr. 1899 bringt die Antwort der altkathol. Kommission von Rotterdam auf das Gutachten der Petersburger Kommission vom 23. August 1897. Die letztere wünschte namentlich über drei Punkte, die die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen der orthodoxen Kirche des Morgenlandes und der altkatholischen Kirche des Abendlandes erschweren, nähern Aufschluss zu erhalten. Sie betreffen das in der abendländischen Kirche dem Glaubensbekenntnis beigefügte filioque („und vom Sohne“), die Lehre von der hl. Eucharistie und die durch die Verhältnisse bedingte Fortpflanzung des Episkopates in der holländischen Kirche durch die von einem einzigen Bischof vollzogene Konsekration. Für die beiden ersten Punkte berief sich die altkatholische Kommission auf den allgemein angenommenen Grundsatz, dass eine blosse Lehrmeinung, wenn sie auch noch so alt ist, keinen verbindlichen Charakter habe, sofern sie nicht die ausdrückliche Genehmigung eines ökumenischen Konzils besitzt, oder sonst nachweislich als ökumenisch gelten kann. Nun bemühte sich der Herausgeber der intern. theol. Zeitschrift in einer Reihe von Artikeln Aussprüche der hervorragendsten Kirchenväter und Kirchenlehrer vieler Jahrhunderte zu dem Nachweis zusammenzustellen, dass es im kirchlichen Altertum keineswegs als ketzerisch galt, zu lehren, der hl. Geist gehe aus vom Vater und vom Sohne, und über die Art der Gegenwart Christi im hl. Abendmahl Auffassungen vorzutragen, die mit einer materialistischen Verwandlungslehre in direktem Widerspruche stehen. Es sei doch wohl gestattet, sich so zu äussern, wie sich ein hl. Ambrosius, ein hl. Chrysostomus, ein hl. Augustinus u. s. w. geäussert haben. Hinsichtlich der Bischofsweihen in der Utrechter Kirche wird nur wieder auf das Recht und die Pflicht, römische Anmassung zurückzuweisen, und auf die Notlage aufmerksam gemacht, wie sie die Ausserachtlassung der altkirchlichen Vorschrift notwendig hervorgebracht hatte.

Gemäss Berichterstattung von Bischof Herzog an der 25. Nationalsynode der

christkatholischen Kirche der Schweiz (25. Mai 1899 in Schönenwerd) zählt der Klerus derselben 55 Mitglieder. In sämtlichen Gemeinden gab es 796 Taufen, 221 Trauungen, 606 Beerdigungen und 4700 Unterrichtskinder, alles wachsende Zahlen.

Evangel. sozial. Kongress und kirchlich-soziale Konferenz, beide von Stöcker gegründet, und nach anfänglichem Widerstreit nach und nach zur Übereinstimmung gelangt, unterscheiden sich darin, dass sich der Kongress darauf beschränkt, den Zusammenhang zwischen den religiös-sittlichen und den sozialen Notständen zu untersuchen, während die Konferenz fragt: Was stellt uns dieser Zusammenhang für Aufgaben? So erstehe vor ihr das Ideal einer lebensvollen, glaubensmächtigen Kirche. Stöcker selbst drückt sich darüber so aus (D. evgl. Kztg. Nr. 23):

„Was das eigentlich „Soziale" betrifft, so ist zwischen den beiden Versammlungen kaum ein Unterschied. Beide wollen das Evangelium zur Durchdringung der sozialen Verhältnisse in Anspruch nehmen, beide das soziale Gebiet durch die Lebensmächte des Christentums friedlich und fruchtbar gestalten helfen. Wenn in Kiel gesagt ist, der Kongress wolle nicht taten, sondern raten, so will die Konferenz mehr tun als raten. Aber das sollte doch der letztern nicht zum Nachteil gereichen. Und ihre bisherigen Taten, die Begründung eines evangel. Arbeitervereins in Berlin, die Schaffung eines Volkskonversationslexikons, sowie ihre regelmässigen Veröffentlichungen, die Blätter aus der Arbeit, sowie das auf dauerndes Erscheinen berechnete Jahrbuch haben nicht nur in ihren eigenen Kreisen, sondern überall Zustimmung gefunden."

Anlässlich der Ankündigung der *4. Versammlung der freien kirchlich-sozialen Konferenz* sagt Stöcker (D. evgl. Kztg. 8. 4. 99):

„Nirgends auf dem Boden der deutsch-evangelischen Kirche hat eine rein religiöse Bewegung auch nur annähernd einen solchen Umschwung des kirchlichen Lebens herbeigeführt, wie die christlich-soziale Bewegung in Berlin. Sie hat den religiösen Radikalismus der Millionenstadt besiegt, und den meisten Gemeinden bekenntnistreue Vertretungen geschaffen. Sie hat überall da, wo sie durchdrang, die Wahl gläubiger Geistlicher bewirkt, gegen 20 000 positive Wähler auf den Plan gestellt und dadurch zur Gründung eines grossen parochialen Vereinslebens geführt. Sie hat ferner aus diesen Kreisen selbst Tausende von lebendigen Christen zu wirksamer Gemeinschaft in Bibel- Gebets- und Predigtverteilungsvereinen gesammelt und so einer Menge christlicher Bestrebungen, die ohne sie undenkbar wären, den Boden in Berlin bereitet. Sie hat, obwohl von den massgebenden Stellen gehindert und gestört, ihre kirchliche Stellung bisher siegreich behauptet. Sie hat trotz der stärksten mittelparteilichen Einflüsse von oben ihre alte Bekenntnistreue und streng biblische Richtung bewahrt. Sie steht als eine Probe kirchlich-sozialer Tätigkeit allen Missverständnissen und Verkennungen gegenüber da und beweist, dass diese Tätigkeit der Kirche und dem christlichen Volksleben Segen bringt."

Stöcker vermerkt es, dass während der *Kongress in Kiel* vom 25. und 26. Mai von höchster Stelle aus begrüsst wurde und einen offiziellen Charakter trug, sich die kurz vorangegangene freie *kirchlich soziale Konferenz* einer solchen Rücksichtnahme nicht rühmen konnte. Die Ursachen sucht er auf religiösem und kirchenpolitischem Gebiete, auf religiösem, indem die Konferenz die liberalen Elemente konsequent ausschliesse,

während der Kongress sie hege und pflege, auf kirchenpolitischem, indem besonders um des Geisteskampfes mit Rom willen, die Konferenz für die Kirche offen mehr Selbständigkeit verlange, damit aber nach oben hin beim landeskirchlichen Kirchenregiment anstosse.

Umgekehrt stellt in einem Resüme über den *10. evang. sozialen Kongress in Kiel* Naumann's „Hilfe„ den Satz voraus: „Die evangelisch soziale Weltanschauung ist heute mehr als je unkonservativ. Der Gegensatz gegen die patriarchalisch bevormundete Richtung der heutigen konservativen Richtung komme auf der ganzen Linie zum Durchbruch". *Paulsen* führte aus, dass Evangelium und Reformation darauf gerichtet seien, alle Volksglieder mündig zu machen. Nicht ohne grosse Beschämung habe er von dem Beifall gelesen, den im preussischen Abgeordnetenhaus der Gedanke gefunden habe, das Volk lerne zu viel. Fabrikbesitzer *Freese* legte dar, wie wir heute von der monarchischen Verfassung unserer Fabriken zur konstitutionellen übergehen und neben dem Unternehmer der Arbeiterausschuss und die Fabrikordnung treten müssen. Besonders energisch aber wurden an diesem Kongress durch *Ad. Wagner* und *Naumann* die Notwendigkeit einer Verbindung des Nationalen mit dem Sozialen betont.

Am *Ostermontag* versammelte sich der **Schweiz. Arbeiterbund** in Luzern. Er erklärte es hiebei als seine Pflicht, für eine einheitliche umfassende gewerbliche Organisation aller Berufe der Schweiz zu wirken. Sobald der schweiz. Gewerkschaftsbund in seine Berufsverbände und Vereine sich auf parteipolitisch und relegiös neutralen Boden stellen, sollen alle Berufsverbände zum Anschluss an den Gewerkschaftsbund eingeladen werden, *Greulich* votirt hiebei u. a.: „Hinaus zuerst mit der blöden und öden Kulturkämpferei."

Übrigens hält die Befürchtung vor, nicht die Sozialdemokraten werden es sein, die bei einer „Neutralisirung" des Gewerkschaftsbundes etwas riskiren, sondern die nichtsozialistische Observanz werde die Rechnung über diese unzweifelhafte Machtverstärkung der Arbeiterpartei in wirtschaftlichen Fragen, also in allen Fragen der Lohn- und Streikbewegung, zu bezahlen haben, Die Mehrheit werde die Minderheit eben assimiliren. Der Idee von der Neutralisirung der Arbeiterberufsgenossenschaften hafte ein Grundirrtum an, indem die wirtschaftliche und allgemein politische Seite der Arbeiterfrage eben in der Hauptsache eins und dasselbe sei.

Die Hoffnung, durch Gewinnung auch der organisirten Katholiken eine religiöse Neutralität zu erzielen, hält *Fürholz* in Solothurn für eine Utopie. Er erinnert in der Arbeiterstimme an die Lehren der katholischen Kirche über den Sozialismus, insbesondere auch an die Erlasse des Oberhauptes der Kirche. Die Encyklika „Quod Apostolici muneris" vom 28. Dez. 1878 redet von der „totbringenden Seuche, welche die innersten Glieder der menschlichen Gesellschaft durchdringt", von der Partei jener Menschen, welche mit verschiedenen und fast barbarischen Namen Sozialisten, Kommunisten oder Nihilisten genannt werden"; „die länger nicht mehr durch das Dunkel verborgener Zusammenkünfte sich zu schützen suchen, sondern öffentlich und keck hervortreten, um ihren schon längst gehegten Plan, die Fundammente jedweder bürgerlichen Gesellschaft umzustossen, zur Ausführung zu bringen. Es sind jene nämlich, welche, wie das Wort Gottes sagt, das Fleisch beflecken, die Obrigkeit verachten und die Würde lästern. Nichts von allem dem, was nach göttlichem und

menschlichem Rechte zur Wohlfahrt und zum Schmucke des Lebens weise geordnet ist, lassen sie unberührt und unverletzt".

Leo XIII. weist auch gelegentlich darauf hin, wie sein Vorgänger Pius IX., die nämliche Auffassung vertrat.

In der Encyklika „Diuturnum illud" vom 29. Sept. 1881 schreibt Leo XIII:

Jener Häresie (der Reformation) entstammte im vorigen Jahrhundert eine fälschlich sogenannte Philosophie und das sogenannte moderne Recht, sowie die Volkssouveränität und eine alles Mass überschreitende Zügellosigkeit, worin allein viele das Mass der Freiheit sehen. Von hier war nur noch ein Schritt zu den verderblichen Irrtümern des Kommunismus, des Sozialimus und Nihilismus, diesen entsetzlichen Vorzeichen und nahezu Todesboten der bürgerlichen Gesellschaft. Und dennoch sind es viele, welche die Wirkung so zahlreicher Übel immer noch auszureiten bemüht sind und unter dem Vorwande, für das Volkswohl zu arbeiten, das verderbliche Feuer nur noch mehr angefacht haben. Deswegen müssen Wir bekennen, dass die römischen Päbste dem Gemeinwesen treffliche Dienste dadurch geleistet haben, dass sie immer Sorge trugen, die unruhigen und stets gährenden Geister der Neuerer zu brechen und wiederholt zu erinnern, wie gefährlich diese auch für die bürgerliche Gesellschaft sind".

Ähnlich äussert sich der Pabst in den Encykliken „Auspicato concessum est" 17. Sept. 1882 und „Humanum genus" vom 20. Apr. 1884.

Zu der bekannten Encyklika „Rerum novarum" über die Arbeiterfrage vom 15. Mai 1891 hat Leo angesichts der Fortschritte, die der Sozialismus besonders in Organisation und Zusammenschluss gemacht, bereits etwas leiser treten gelernt. Das Problem wird in dieser Encyklika also fixirt:

„Die Streitfrage ist ohne Zweifel schwierig und voller Gefahren: schwierig, weil Recht und Pflicht im gegenseitigen Verhältnis von Reichen und Besitzlosen, von Kapital und Arbeit abzumessen, in der Tat keine geringe Aufgabe ist und voller Gefahren, weil eine wühlerische Partei nur allzu geschickt das Urteil des Volkes irreführt, um Aufregung und Empörungsgeist unter den unzufriedenen Massen zu verbreiten".

Der bedeutendste Schüler von K. Marx Dr. *E. Bernstein* in London hat ein Buch veröffentlicht: **Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie** (Dietz, Stuttgart, 1899). Er führt darin aus:

1. Die materialistische Geschichtsauffassung betone zwar richtig, dass durch die wirtschaftliche Unterlage die geistigen Strömungen stark bedingt werden aber irre, wenn aus wirtschaftlicher auch eine vollständige Änderung des geistigen moralistischen Status der Menschen erwartet werde.

2. Die von Hegel übernommene Auffassung, dass alles, wenn es sich auslebe, ins Gegenteil umschlage, also auch Kapitalismus in Sozialismus, sei nicht allgemein gültig.

3. Überschätzt werde der (von Blanqui übernommene) Revolutionsgedanke. Das Proletariat wird mit Änderung der Wirtschaftsordnung nicht auf einmal für die Gewalt befähigt. Hier werden überhaupt zwei unvereinbare Instanzen, Revolution und Organisation miteinander verquickt.

4. Die Marx'sche Werttheorie, dass bei erhöhtem Mehrwert der Massen-Mehrarbeit zu Gunsten der Bevorzugten geringere Löhne entstehen müssten, ist unhaltbar.

5. Von einem täglich vor unsern Augen sich vollziehenden Zusammenbruch der kapitalistischen Prouktionsweise kann überhaupt nicht geredet werden, sobald man die Statistik beachtet. Der Kapitalismus wächst, indem sich die Ziffer der Kapitalisten erweitert.

6. Es ist nicht wahr, dass der Grossbetrieb unterschiedslos den Kleinbetrieb ruinirt. Er kommt mehr neben ihm auf, als dass er ihn aufsaugt. Bevor der Sozialismus möglich sein kann, müssen wir eine Nation von Demokraten erziehen.

7. Die Hoffnung auf einen Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft durch allgemeine Geschäftsstockungen muss aufgegeben werden. Es scheint, dass durch den Weltverkehr und die Ausbildung des Kreditsystems örtliche Schwankungen stets überwunden werden können.

8. Eine einheitlich proletarische Masse gibt es nicht. Der Feinmechaniker und der Kohlenzieher haben, sobald der politische Freiheitsdruck von ihnen genommen ist, verschiedene Interessen. Die industrielle Bevölkerung ist noch in Minderheit. In den Berufen Deutschlands, deren Arbeiterschaft 6 166 000 Köpfe repräsentirt, gab es 1897 erst 420 000 gewerkschaftlich organisirte Arbeiter.

9. Das Privatunternehmertum (oder die monarchische Leitung) erweist sich in komplizirten modernen Grossbetrieben als Notwendigkeit, auch im grossen modernen Staat. Mehr Zukunft als Produktions- haben Einkaufs- und Landwirtschaftsgenossenschaften.

10. Nicht Diktatur des Proletariates, sondern Durchdringung der Staats- und Betriebskörper mit demokratischer Gesinnung ist das Ziel einer mit der Wirklichkeit rechnenden Proletarierpolitik. Man tut gut, so lange der Feudalismus noch obenauf ist, mit Kriegserklärungen gegen den Liberalismus etwas Mass zu halten.

11. Der Satz des komunistischen Manifestes „Der Proletarier hat kein Vaterland", hat heute schon seine Wahrheit zum grossen Teil eingebüsst. Die soziale Partei müsste, wenn sie einmal führen wollte, ihre Befähigung zur leitenden Partei dadurch zu bekräftigen haben, dass sie sich der Aufgabe gewachsen zeigte, Klassen- und nationales Interesse gleich entschieden wahrzunehmen.

§ 20 der Freiburger Staatsverfassung lautet: Les dépenses faites par la caisse de l'Etat pour le culte de l'instr. publ., en sus des fondations existantes, seront équitablement réparties entre les deux communions, en prenant pour le base le chiffre de la population indigène de chacune d'elles. In der Herbstsession des Grossen Rates verlangte nun Herr *Lutz* hauptsächlich mit Rücksicht auf die Lehrer des Murtenbietes, dass den reformirten jungen Leuten zu ihrer höhern oder pädagogischen Ausbildung Stipendien zu anderweitiger Ausbildung aus einem vom Staate zu errichtenden Fond verabfolgt werden sollen. Denn sowol die Hochschule als das Seminar Hauterive trügen einen ausgesprochen katholischen Charakter. Lutz machte für seine Motion nur 8 Stimmen, nachdem Python, unwahrscheinlich genug, versichert hatte, man sei, wie bisher, so auch fortan zum Entgegenkommen gegen die Protestanten bereit; im Seminar wolle man diesen alle mögliche Rücksicht tragen und an der (den Benediktinern mit Haut und Haar verschriebenen) Hochschule können Reformirte ganz wohl an einzelnen Fakultäten studiren, wie solches auch bereits geschehe.

Von Herrn **Schell**, geb. 1848, seit 1891 Prof. der Theologie in *Würzburg*, wurde

am 15. Dez. 1898 durch die römische Indexkongregation, der übrigens nur Disziplinargewalt, nicht Lehrautorität zukommt, Widerruf seiner Schriften gefordert, weil sie angeblich gegen das katholische Dogma verstossen. Schell unterwarf sich am 4. März 1899. Freilich hat er damit seinen kirchlichen Obern noch nicht völlig Genüge getan, denn es ist den norddeutschen katholischen Theologiestudenten verboten worden, Schell's Vorlesungen fernerhin zu besuchen. Wie weitreichend die Absichten der Römischen gegen die Lehrfreiheit der Universitäten sind, ergibt sich aus dem Erlass, den die 8 Bischöfe und Erzbischöfe *Baierns* unterm 12. April von *Freising* aus an den bairischen Klerus richten. Sie befinden:

1) Die Kirche und ihr von Gott bestelltes Lehramt, nicht aber ein einzelner Gelehrter, hat darüber zu entscheiden, was katholische Wahrheit ist, oder was derselben widersprechend ist.

2) Alle wahrhaft guten Katholiken, um so mehr alle Priester, müssen den Entscheidungen der Kirche vollen und innerlichen Gehorsam leisten und eifrig darüber wachen, dass sie nicht in jene feinen Schlingen verstrikt werden, welche man gerade jetzt gegen den wahren Glauben und den wahrhaft kath. Geist bereitet.

3) Die kath. Kirche verwirft nicht die Wissenschaft, sondern den Irrtum; sie verdammt keineswegs die Freiheit einer gesunden und richtigen Forschung, aber sie verwirft die zügellose Forschung, welche sogar die ewigen Wahrheiten unter dem Vorwande des „Fortschrittes" entstellen oder korrigiren möchte.

4) Die Wahrheit, wie sie die kath. Kirche lehrt, ist allgemein und göttlich; es wäre darum eine thörichte Anmassung, der kath. Wissenschaft einen nationalen Charakter beilegen zu wollen.

5) Die bairischen Oberhirten erklären ebenso mit aller Entschiedenheit, dass die Erziehung des kath. Klerus Sache der Kirche ist, und die Erzbischöfe und Bischöfe Baierns stets mit allem Eifer bemüht sein werden, diese wichtige Aufgabe im Sinne der Kirche und nach ihren Vorschriften zu erfüllen. Der Presse jedoch steht kein Urteil über diese kirchlichen Angelegenheiten zu, noch viel weniger kann derselben eine Einflussnahme auf den Vollzug dieser oberhirtlichen Amtspflicht zugestanden werden.

6) Es ist gewiss keinem verwehrt, die Aufmerksamkeit der berufenen Wächter des Glaubens und Displizin auf dringende Zeitbedürfnisse hinzulenken; nur muss dies in der durch den kirchlichen Geist gebotenen Form und Bescheidenheit geschehen. Politische Organe und vollends kircheinfeindliche Zeitungen sind sicher nicht der Platz hiefür.

Das **deutsche** Ministerium des Innern hat im März eine allgemeine Verfügung betreffend die Bewahrung minderjähriger *weiblicher Personen vor unsittlichem Lebenswandel* erlassen. Es bebemerkt darin, dass in vielen Fällen, besonders in den Städten, Mädchen schon in einem so jugendlichen Alter der gewerbsmässigen Unzucht verfallen, dass eine alsbald einsetzende geordnete Erziehungstätigkeit noch bessernd auf sie einwirken und sie zu einem sittlichen Lebenswandel zurückführen kann. Die Vormundschaftsgerichte, deren Sache es ist, in solchen Fällen tatkräftig einzuschreiten, bedürfen der Unterstützung der Polizeibehörden. Deshalb weist das Ministerium die Polizeiverwaltungen an, in allen Fällen, in denen Minderjährige der gewerbsmässigen Unzucht verdächtig sind und eine an die Eltern oder Vormünder zu richtende Aufforderung,

dem unsittlichen Treiben Einhalt zu tun, ohne Erfolg bleibt, dem Vormundschaftsgericht Anzeige zu machen. Werden Kinder unter 12 Jahren wegen lüderlichen Umhertreibens aufgegriffen, so ist beim Vorliegen einer strafbaren Handlung der Antrag auf Zwangserziehung zu stellen. Wenn Personen von 12—18 Jahren der gewerbsmässigen Unzucht verdächtig sind und ihr Treiben eine strafbare Handlung darstellen könnte, ist der Staatsanwaltschaft Anzeige zu machen, um eine Bestrafung oder Ueberweisung zur Zwangserziehung herbeizuführen. Die Vormundschaftsgerichte haben die von der Staatsanwaltschaft überwierenen Fälle gründlich und schleunig zu prüfen und ergibt sich's, dass den Eltern die Vormundschaft abzusprechen ist, mit der Kommunalverwaltung wegen Übernahme des Mädchens in Waisenpflege in Verbindung zu treten.

In **England** sind etwa 8000 Dörfer, in welchen die Vertreter der freien Kirche in Erziehungsangelegenheiten kaum etwas zu sagen haben. Der unbeschränkte Einfluss ist hier in den Händen solcher Geistlichen, welche die Lehre von der Messe und dem Beichtstuhl ausbreiten. Auch Kinder der freien Kirche werden in den Schulen an Hand des kirchlichen Katechismus unterrichtet, der von der Nichtzugehörigkeit zur Staatskirche als von einer Sünde, von Dissentern als von Ketzern redet, die darum nicht exkommunizirt werden, weil das Gesetz des Landes über dem viel heilsamern Gesetz der Kirche stehe.

Bücherschau.

Licht und Heil. 71 Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zumeist über freie evangelische Schriftworte von *D. W. Faber,* königl. Hof- und Domprediger, Magdeburg. Creutz'sche Verlagshandlung (R. & M. Kretschmann) 1896. S. 482 gr. 8°. und im gleichen Verlag von demselben Verfasser:

Jerusalem und Vineta, Predigten über freie apostolische Schriftworte, 2. Aufl. 1897. S. 423 gr. 8°.

Wer lernen will, das Schriftwort in ebenso ungezwungener wie anregender und tiefgründender Weise in die Sprache und den Gedankenkreis unserer so verwöhnten Gegenwart zu übersetzen, der gehe bei Faber in die Schule. Seine doch recht gebildeten Zuhörerkreise merken es wohl kaum, wie sorgfältig diese geistige Kost präparirt ist. Alles kommt so natürlich, gibt sich so von selbst und ist, wenige durch die Umgebung bedingte Einlagen abgerechnet, so schlichte biblische Predigt, dass sie wie drüben so hüben vom Rhein die feinste und die einfachste Zuhörerschaft erbauen kann.

Die Geschichte Jesu. Erzählt von *D. Paul Wilh. Schmidt,* Prof. in Basel. Freiburg i. B. bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1899. S. 175. M. 3. —

Die Erzählung ist einfach, schlicht und doch überaus anregend, ohne gelehrtes Beiwerk und doch die Frucht einer bis in die Konsequenzen vordringenden Gelehrsamkeit, pietätvoll und doch nichts verschweigend, was eine Geschichte

sagen muss. Zwar ist sie bei aller Klarheit der Schreibweise nicht so einfach zu lesen, wie man es schon Wort haben wollte, aber wer auf 175 Seiten Erzählung die wichtigste Epoche der Weltgeschichte so beisammen findet, dass nichts wesentliches, was alte und neue Forschung zeitigte, dabei übergangen ist, der braucht sich nicht zu beklagen, wenn es ihm nicht immer so leicht eingeht wie die in Renan'schem Romanstil geschriebene gleichnamige Geschichte. Die vielen Titel im Buche greifen eher störend in den Fluss der Erzählung ein, so zutreffend dieselben auch gewählt sind. Eine Tabelle über die literarische und politische Bewegung in Palästina von 621 bis zur christlichen Aera von Prof. D. *Karl Marti* als Erläuterung der beiden einleitenden Kapitel der „Geschichte Jesu" bildet eine willkommene Beigabe zu derselben.

Am 31. Aug. bis 4. Sept. 1897 fand in Stockholm **der erste religionswissenschaftliche Kongress** statt. Von den daselbst gehaltenen Vorträgen liegen uns folgende vor, die im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B. erschienen und um ihrer orientirenden Kürze willen aller Beachtung wert sind:

Die Religion und die soziale Entwickelung. Vortrag von *Nathan Söderblom*, Pfarrer der schwed. Gemeinde in Paris. 96 S. gr. 8°. M. 1. 60.

Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. Vortrag von D. *S. A. Fries*, erstem Sekretär des Kongresses. Aus dem Schwedischen übersetzt von Dr. *G. Sterzel*, Pfarrer in Stockholm. 40 S.

Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Vortrag von *Arnold Meyer*, lic. theol., Prof. in Bonn. 94 S.

Israels Propheten als Träger der Offenbarung. Vortrag von Dr. theol. *S. Michelet*, Prof. der Theologie an der Universität Christiania. Aus dem Norwegischen übersetzt. 40 S. gr. 8°. M. —.60.

Jesus und die Religionsgeschichte. Vortrag von Lic. th. *H. Martensen Larsen*, Pfarrer zu Vejlby bei Aarhus in Dänemark. Uebersetzt von Dr. *G. Sterzel*, Pfarrer in Stockholm. 32 S. M.—.60.

Ebenfalls im Verlag von *C. B. Mohr (Paul Siebeck)* sind folgende Schriften erschienen:

Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Habilitationsvorlesung von Lic. *Alfred Bertholet*, Privatdozenten an der Universität zu Basel. 1896. 28 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Die Entstehung des alten Testaments. Rede zur Rektoratsfeier des Jahres 1896 und zur Einweihung der neuen Basler Universitätsbibliothek am 6. November gehalten von *B. Duhm*. 31 S. gr. 8°. 60 Pfg.

Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Von *D. G. Wildeboer*, Professor der Theologie in Groningen. 44 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Paulus als Heidenmissionar. Ein Vortrag von Lic. *P. Wernle*, Privatdocent der Theologie in Basel. 1899. 36 S. gr. 8°.

Richard Rothe. Gedächtnisrede gehalten zur Feier des hundertsten Geburtstages von Dr. *Ernst Troeltsch*, z. Z. Dekan der theol. Fakultät zu Heidelberg. 1899. 43 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Richard Rothe als akademischer Lehrer. Vortrag von *Heinrich Bauer*, Pfr. in Frankfurt a. M. 1899. 39 S. gr. 8°. 75 Pfg.

Zu Jesaja 53. Ein Erklärungsversuch von Lic. *Alfred Bertholet*, Privatdocent der Theologie in Basel. 1899. 32 S. gr. 8°. 75 Pfg.

Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre.

Kapitels-Vortrag
von *H. Kutter*, Pfarrer in Neumünster-Zürich.

Hochgeehrter Herr Präsident!
Hochgeehrte Herren Kollegen!

Wenn auf allen Gebieten menschlicher Geistesarbeit die Anfänge grundlegende Bedeutung haben, so wird dies auch auf unserem Gebiete, dem des christlichen Glaubens, der Fall sein. Die Frage ist nur die, was wir als den Anfang unseres gegenwärtigen Christentums verstehen wollen. Es ist eine in allen Richtungen innerhalb des Christentums als selbstverständlich zugegebenes und gehandhabtes Verfahren, hiefür die klassischen Urkunden, die uns in den Blättern des neuen Testamentes überüberliefert sind, geltend zu machen. In Wirklichkeit aber finden wir uns alle nur schlecht und nicht ohne prinzipielle Vergewaltigung der heiligen Texte in dem Spiegelbilde wieder, das uns aus ihnen als das Leben, Glauben und Hoffen der ersten christlichen Gemeinden entgegenstrahlt. Es ist in der Tat nicht das apostolische Christentum, welches die Art und Weise und das Mass des unsrigen bestimmt, vielmehr besteht das letztere in einer sehr bedeutsamen Reduktion auf besondere Bedürfnisse im Gegensatz zu der unerschöpflichen Fülle der urchristlichen Gesichtspunkte, und bedarf deshalb der Zurückführung auf einen Ursprung, der wesentlich schon die Motive zur Richtschnur seiner Gestaltung angenommen, von denen unsere Frömmigkeit sich noch leiten lässt. Es wird diese Behauptung sofort an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir uns den Tatbestand unsers modernen Christentums mit wenigen Strichen vergegenwärtigen. Der Ruhm, den wir demselben so gerne angedeihen lassen, besteht besonders darin, dass es sich alle Bildungskreise der menschlichen Gesellschaft, alle Wissenschaft und Kunst als im tiefsten Grunde von seiner eigenen Wurzel getragene Früchte des menschlichen Geistes aneignen darf. Nur die rohen Ausbrüche tierischer Sinnlichkeit gelten uns noch als letzte Ueberreste eines vorchristlichen Zustandes, die aber nicht verfehlen werden, sich mit der Zeit der Gesittung des Christentums immer mehr zu unterwerfen. Von jener schroffen Abwendung des urchristlichen Lebens von allem

Heidnischen, von jener ausserordentlichen Wertung der verschiedenen Kreise des Lebens, wie sie uns auf jeder Seite des neuen Testamentes entgegentritt, wissen wir nichts mehr. Kaum dass sie noch als gehässige Versuche der Unduldsamkeit dann und wann — ungeschickt genug — in einer jener unbesonnenen sog. Selbstbesinnungen, welche Zustände und Stimmungen des Urchristentums mit Gewalt ins moderne Leben einführen möchten, vorkommt. Also dort eine klare und scharfe Abschliessung gegen alles, was sich ausserhalb der christlichen Gemeinde bewegt, hier das oft krankhafte, immer aber ehrenwerte Bestreben, alles was irgendwie menschlich und sittlich heisst, für das Christentum selbst in Anspruch zu nehmen. Wie sollten wir es da im Ernste versuchen wollen, die Superlative der einen Weltanschauung in die Betrachtungsweise relativer Schätzung der Dinge, wie sie der andern eignet, hinüberzuführen? Entspringt nicht vielleicht gerade aus dieser Verschiedenheit der Totalauffassung jene bekannte und von uns allen oft so drückend empfundene Verlegenheit in der Anwendung der biblischen Texte auf die Gegenwart?

Müssen wir also darauf verzichten, die biblischen Urkunden zum genauen Fundamente unserer modernen christlichen Weltanschauung zu machen in dem Sinne, dass der Grundriss der letzteren wirklich für dieses Fundament zugeschnitten und nicht vielmehr bloss auf dasselbe auf irgend eine Weise aufgesetzt worden ist — wobei wir immer noch von einer biblischen Grundlage reden dürfen, weil wir die Abweichungen der fundamentalen Dimensionen von denen des Baues selbst nicht beachten — so liegt uns umsomehr die Pflicht ob, uns nach einer Grundlage unseres Christentums umzusehen, die auch nach Plan und Charakter sich harmonisch zum Aufbau fügt, jene unterste Mauer gleichsam, in welcher sich der Grundriss des Ganzen zuerst Ausdruck gibt.

Wenn ich hiefür die Zeit eines Clemens von Alexandrien und als vornehmsten Gewährsmann diesen Kirchenvater selbst in Anspruch nehme, so ist es natürlich meine Pflicht, Ihnen durch eine summarische Entwicklung seiner Gedankenwelt die Berechtigung meiner Aussage unmittelbar zu demonstriren. Vorher aber dürfen wir es uns nicht versagen, die Zeit, in welcher Clemens lebte, die geistige Atmosphäre, in welcher er atmete, und seine eigenen Haupteigentümlichkeiten wenigstens anzudeuten.

Es war mit einem Worte die Zeit der wiedererstarkten Philosophie auf heidnischem Boden. Der Skepticismus hatte seine Hauptrolle definitiv ausgespielt. Dafür war die Wiedererneuerung der pythagoräischen, stoischen und platonischen Gedanken-

kreise, die der Spekulation in intellektueller und sittlicher Beziehung so reiche Aufgaben gestellt, in den edelsten Geistern wieder wach geworden. Clemens ist ganz und gar in dieser Luft aufgewachsen. Bis in sein höchstes Alter ist ihm die Erinnerung an seine philosophischen Studien rege geblieben, und in seinen Büchern löst in reicher, ja staunenswerter Fülle eine philosophische Maxime oder Reminiscenz die andere ab. Was lag da näher, als das Bestreben, diesem philosophischen Zeitalter auch das Christentum zu empfehlen als eine wo möglich noch reifere Ausgestaltung des sittlichen Menscheitsbestrebens, was lag näher, als die Vergleichung der christlichen Gedanken mit den philsophischen und die Versuche, in angestrengter Denkarbeit durch den Hinweis auf die überlegene Geistestat des Christentums der Philosophie den Rang abzulaufen? Die Apologeten hatten hierin schon vorgearbeitet. Allein gerade die Vergleichung dieser ersten christlichen Denker mit Clemens lässt die prinzipielle Verschiedenheit beider Gruppen nicht verkennen. Die Apologeten dachten nie an etwas anderes, wenn sie ihre beredten Apostrophen an die heidnischen Gegner richteten, als an die unmittelbare Aussage ihres christlichen Glaubens selbst. Ihr wissenschaftlicher Beweis war unmittelbar auch das Bekenntnis ihres Glaubens. So stehen sie bei aller Betonung der Vernünftigkeit ihres Glaubens von vornherein in einem prinzipiellen Gegensatze zu den Philosophen, die sie auch nie anders als mit bitterem Hohne behandeln. Die Vernünftigkeit des Christentums sollte hier nicht eine Empfehlung für die Philosophen sein, sondern im Gegenteil die Unvernünftigkeit der philosophischen Systeme in um so helleres Licht setzen und den starren Widerstand derselben nur um so mehr dem verdienten Gerichte preisgeben. Die Apologeten sind sich trotz all ihrer philosophischen Allüren bewusst, in einem noch an der urchristlichen Position des Christentums orientirten Gegensatz zu allem Heidnischen, mag es nun mehr oder weniger vernünftig gewesen sein, zu stehen. Die Vernunft ist eben das Christentum — es gibt gar keine Vernunft, die diesen Namen ernstlich verdienen würde, als die im Glauben an Jesum Christum, die geoffenbarte Vernunft Gottes selbst, bestehende, und wenn schon im Heidentume Strahlen dieses Logos aufleuchten, so dürfen sich die Heiden diese Vernunftäusserungen nicht anrechnen, da diese lediglich nichts anderes sind, als die Offenbarungen des im Christentum erschienenen Logos selbst. In diesem Lichte sollen die Heiden erkennen, wie vernunftlos ihre gesamte eigene Gedankenarbeit ist.

Das ist noch eine durchaus radikale Stellung, eine urchristliche Stimmung dem Heidentum gegenüber, wenn sie schon durch

die Betonung der Christlichkeit der Vernunft in Gefahr stand, schliesslich in ihr Gegenteil umzuschlagen und die Vernünftigkeit des Christentums zu behaupten.

Das ist aber gerade die Stellung, welche wir für Clemens in Anspruch nehmen müssen. Es gibt zwar Sätze genug, worin er ganz auf die Weise der Apologeten den spezifischen Unterschied des Christentums von der Philosophie hervorhebt. Allein gerade in ihnen zeigt sich auch die charakteristische Verschiebung, von welcher wir reden wollen, am deutlichsten, schliesslich nicht zum Nachteile des Clemens, wie wenig ihm dies auch zum Vorzug angerechnet werden darf. Spricht nämlich Clemens von dem Spezifischen des Christentums im Unterschiede von der Philosophie, so weiss er nichts anderes hervorzuheben, als die historische Erscheinung des Logos, ein schlechterdings für das Heidentum unverständliches Faktum. Es fehlt nicht an Stellen, worin er gerade die sog. *οἰκονομία* Gottes als Stein des Anstosses dem philosophischen Heidentum gegenüber stellt. So sagt er korrekt paulinisch: *Ἤδη δὲ καὶ ἡ οἰκονομία πᾶσα ἡ περὶ τὸν κύριον προφητευθεῖσα παραβολὴ ὡς ἀληθῶς τοῖς μὴ τὴν ἀλήθειαν ἐγνωκόσιν φαίνεται.*[1]) Aber solche und ähnliche Stellen, die alle das spezifische Ereignis des Christentums in ihrer Erkenntnis aufbewahrt haben, nehmen sich bei Clemens nur wie erratische Blöcke aus. Clemens weiss mit ihnen nichts anzufangen. Kaum ist er bis zu der klaren Position hindurchgedrungen, dass die Differenz zwischen Christentum und Heidentum in dem historischen Faktum der Person Jesu bestehe, so lässt er sie auch schon wieder fallen, und am wenigsten zeigt sich bei ihm das Bestreben oder auch nur das Verständnis dafür, in dieser historischen Position seine Stellung für die dogmatische Auseinandersetzung mit der Philosophie zu nehmen. Es zeigt sich schon bei Clemens die auch bei allen späteren wiederkehrende Erscheinung, dass die Hauptbedeutung ihrer Argumentation nicht in ihrer philosophischen Beweisführung liegt, sondern in dem Bestreben, dieselbe an die irrationale Grösse des erschienenen Christus anzuknüpfen. Gelingt dies auch nie — und in der Tat, wo wäre es schon gelungen — so ist doch wenigstens auf die zentrale Bedeutung der geschichtlichen Erscheinung gerade in diesem vergeblichen Ringen um die Erschliessung ihres Inhaltes immer wieder hingewiesen, bis die Zeit erfüllt ist, wo dieses geschichtliche Faktum wieder selbständig in seiner alle Philosophie sprengenden, ursprünglichen Bedeutung hervorbricht. So mussten — um dies hier zu erwähnen — die

[1]) Migne Patrol. graec. VIII S. 848 C.

Scholastiker sich umsonst an den Härten der geschichtlichen Tatsache der Person Jesu abmühen, um damit jene eminente Wahrheit aufzubewahren, wie sie in der Reformation wieder hervorgebrochen ist, dass in der Tat auf Jesus Christus alles ankomme.

Ganz ähnlich Clemens. Das Christentum steht ihm schon als abgeschlossene historische Grösse gegenüber. Er spricht nicht mehr aus jenem einheitlichen Impulse heraus, wie die Apologeten oder ein Tertullian, dessen klassischer Grobheit man doch immer noch die Geschlossenheit einer selbstbewussten Stellung abfühlt, sondern sein Gesichtskreis ist auf das fast unübersehbare Feld menschlicher Geistesarbeit überhaupt gerichtet, auf welchem ihm das Christentum nur wie ein, wenn auch wichtigster Teil des Gesamten erscheinen will. Konservative und im höchsten Grade freisinnige Interessen halten sich bei ihm das merkwürdigste Gegengewicht. Auf der einen Seite bewahrt er reiner als die Apologeten die Geschichtsbedeutung des Christentums auf, auf der andern ist er mehr als sie bemüht, dieselbe einem philosophischen Systeme dienstbar zu machen. Aber gerade aus diesem Grunde dringt er zu keiner geschlossenen Weltanschauung. Zwischen den Fugen seiner, bei allen zeitgenössischen Philosophen zu Lehen getragenen, Sätze quillt immer wieder die alle systematische Konsequenz sprengende Geschichtlichkeit und geschichtliche Fundamentirung des Glaubens hervor, so dass von einer einigermassen befriedigenden christlichen Philosophie nicht die Rede sein kann und gerade das Moment, welchem Clemens doch die höchste Tragweite für seine Spekulation abgewinnen will, die Person Christi selbst, sich als das höchste Hindernis für die klugerdachten Sätze seines zuversichtlichen Baues erweist.

Nichtsdestoweniger ist die dem ursprünglichen Christentum fremde philosophische Tendenz des Clemens offenbar. Mag er noch so wenig im Stande sein, die christlichen Heilstatsachen in spekulative Sätze umzudeuten — uns interessirt hier nur seine Absicht, dies zu tun. Damit war zum ersten mal innerhalb der christlichen Kirche eine ganz neue Situation geschaffen. Die Überlieferung des christlichen Glaubens selbst, sonst an das mehr zufällige Bekenntnis dieses oder jenes begeisterten Lehrers gebunden, musste es sich nun gefallen lassen, als ein abgeschlossenes, in sich selbst ruhendes Wissensgebiet behandelt zu werden, aus welchem der christlishe Lehrer erst die rechte Auswahl zu treffen, fundamentale Bestandteile von weniger wesentlichen zu unterscheiden hatte. Die verhängnisvollste Massregel, die es überhaupt in unserer Frage geben kann, wird von Clemens als etwas ganz selbst-

verständliches getroffen: Indem er die Wissenden, die Gnostiker, wie er die vollkommenen Christen nannte, allein fähig erachtete, den innern Gehalt des Christentums zu verstehen und in sich aufzunehmen, schied er von ihnen die Menge der blos Gläubigen, die Pistiker, denen er das mehr oder weniger verstandene Gebiet der kirchlichen Sitte zuwies. Und nun geschah, was wir noch heute als die beklagenswerteste Missdeutung des Christentums ansehen müssen: dem christlichen Glauben wurde die Selbstentfaltung seines eigenen immanenten Prinzips verwehrt zu Gunsten einer willkürlichen philosophischen Doktrin, die die Triebe des Glaubens in eine völlig fremde Bahn wiesen und dem formalen Geschicke der menschlichen Vernunft untertan machten, — das Gegenteil also von dem, was der Apostel gemeint, wenn er von einer Unterwerfung der Vernunft unter den Gehorsam Christi gesprochen. Clemens freilich dachte am wenigsten daran, das Christentum zu schwächen oder gar zu verfälschen. Er bewahrte für seine eigene Person eine spezifische Schätzung desselben und hatte sich zu einer persönlichen Erfassung des christlichen Heilsgutes emporgearbeitet, wie eine Menge schöner, pathologisch gefärbter Stellen seiner Schriften unzweideutig klar machen. Er wollte nur der gebildeten Welt des Heidentums, aus welcher er selbst hergekommen, den Glauben empfehlen und zwar in einer möglichst wenig wehetuenden, möglichst schonenden Form. Es sollte offenbar werden, dass sich das Christentum nicht zu schämen brauche, sondern im Gegenteil alle Elemente der zeitgenössischen Bildung nicht nur in sich selbst aufzunehmen, sondern vielmehr noch aus seiner eigenen Schöpferkraft neu und verklärt auszugestalten vermöge. Clemens will auf allen Linien seiner Beweisführung den Vorrang des Christentums festhalten, ja er ist sich dessen bewusst, dass das Christentum bei aller Ähnlichkeit mit der Philosophie ein spezifisches Heilsgut besitze — die geschichtliche Erscheinung des Logos — das allein schon jeden Vergleich mit andern Erscheinungen auf dem Gebiete des Geistes zu Gunsten des Christentums entscheiden musste.

Allein, indem er der Strömung seiner Zeit auf ihr eigenes Terrain folgte, um sie dort zu schlagen, wurde er in Wirklichkeit der Geschlagene. Indem er die Waffen zur Überwindung des Heidentums in dessen eigener Rüstkammer entlehnte, konnte es nicht anders geschehen, als dass sie ihn selbst überwanden. Schon das, dass er überhaupt an eine Empfehlung des Christentums denken konnte, war im Grunde ein Abfall von demselben, da sich das Christentum immer nur selber vortragen kann und unter fremder Bevormundung verkümmern muss. Clemens wollte

das Christentum über alles andere stellen — aber er sah nicht, dass seine eifrigsten und wohlgemeintesten Versuche dasselbe nur immer mehr dem Gegner, den er überzeugen wollte, auslieferte. Es wurde so eben auch nur ein Spezialfall der grossen Geistesgeschichte der Menschheit und muss dies unfehlbar immer da werden, wo man, wie Clemens, versuchen will, die Bildung der Zeit mit ihm auszugleichen. Dass es selbst gegen eine solche Behandlung so stark als möglich protestirt und einen spezifischen, darum unvergleichbaren Unterschied von den Bildungsfaktoren der Menschen für sich in Anspruch nimmt, wird dabei einfach ausser Acht gelassen. wie wir dies gerade an der willkürlichen Schriftbehandlung bei Clemens wahrnehmen können. Das Gesagte wird indessen bei dem kurz bemessenen Raum, der meiner Arbeit vergönnt ist, genügen, um Ihnen einen allgemeinen Eindruck von der Art des Clemens und nicht minder auch von der Bedeutung, welche sie für die nachfolgenden Zeiten bekommen musste, zu geben. Wir müssen uns nun zum Aufbau seiner Gedankenwelt wenden, um uns so unsere Behauptung auch im détail bestätigen zu lassen.

Das Christentum ist nach der Auffassung des Clemens nichts als die Zuführung der Menschen zu Gott. In der heidnischen Nacht ist hell und strahlend die Sonne der göttlichen Erkenntnis aufgegangen in dem erschienenen Gottessohne, dem Logos, der nun allen Menschen die Erkenntnis Gottes vermittelt. So ist Christentum Gotteserkenntnis. Der Ausspruch Christi: Niemand kennt den Vater als allein der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren, ist ein Lieblingswort des Clemens, das er nicht müde wird als das Kennzeichen des Christentums zu wiederholen. Aber dieser bedeutsame christliche Gedanke, dass der Vater nur im Sohne bekannt werde, ist bei Clemens, wie so vieles andere, nur eine vom Evangelium gebotene, eigentlich aber die Stringenz seiner anders gerichteten Spekulation durchkreuzende Erkenntnis. Clemens ist sich der Tragweite dieses evangelischen Erkenntnisprinzipes so wenig bewusst, dass er nicht ansteht, den Begriff der Erkenntnis Gottes auf das Niveau menschlicher Wissenschaft herabzuziehen und aus Gott ein Wissensgebiet zu machen, in welches man ganz nach Analogie sonstiger Wissensgebiete durch ununterbrochenen Fleiss und sittlich-intellektuelle Anstrengung hier auf Erden immer noch unvollkommen, droben im Himmel dafür aber ganz sich einlebe. Eben diesem Zwecke dient der christliche Prozess vom ersten Tag der Bekehrung an bis an's Ende. Auf der einen Seite also ist für Clemens das Christentum die Gotteserkenntnis in Jesu Christo, wodurch es sich charakte-

ristisch vom Heidentum unterscheidet, auf der andern nur der Anfang eines Erkenntnisprozesses, für dessen Entwicklung doch wieder rein intellektuelle und sittliche Motive — also die Motive des edleren Heidentums — geltend gemacht werden.

Clemens ist mit seiner Zeit davon überzeugt, dass der Mensch eine natürliche Gotteserkenntnis besitze, die nur wieder belebt zu werden brauche, um sich selbständig betätigen zu können. Darum kommen bei ihm auch nur die Aussagen über Gott zur Geltung, welche an diese natürliche Erkenntnis angeknüpft werden können: die Eigenschaften Gottes und seine providentia, deren Walten er nach dem Muster zeitgenössischer Stoiker und auf der Grundlage der h. Schrift mit besonderer Emphase zeichnet, während er über die trinitarischen Verhältnisse der Gottheit so wenig etwas zu sagen weiss, wie über das Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Natur in Christo. Es ist dies zum Teil die Nachwirkung der urchristlichen Gedankenwelt, die wir uns ja bei ihm stets als den evangelischen Einschlag in sein philosophisches Gewebe zu denken haben, zum Teil aber auch daher rührend, dass Clemens ein eigentlich theologisches Interesse im Sinne der späteren Väter nicht besessen hat. Nicht, was Gott ist, ist ihm wichtig, wie sehr er auch diese Erkenntnis als Ziel des gesamten christlichen Lebens betont, sondern was Gott wirkt, wodurch er namentlich den Menschen, das von ihm abgefallene Ebenbild seines Wesens, wieder zu sich zurückbringt. Das pädagogische und sittliche Interesse herrscht bei Clemens ganz entschieden vor, eine Wahrnehmung, welche durch Form und Inhalt seiner Schriften auf Schritt und Tritt bestätigt wird.

Sie ersparen mir deshalb eine längere Schilderung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Logos — der h. Geist kommt soviel ich sehe, für das innertrinitarische Verhältnis nicht in Betracht — und gestatten mir sofort zu der Stellung Gottes zur Welt und den Menschen im Logos überzugehen. Folgende Stelle spricht im Namen vieler anderen: „Der Gesang des Logos ist das Gesetz der allgemeinen Weltharmonie. Er hat das All harmonisch gestaltet und die Zwietracht der Elemente in die Ordnung des Einklangs gebracht, damit die ganze Welt *eine* Harmonie bilde. Das Meer hat er ausgeschüttet, aber ihm die Erde zur Grenze gemacht. Die Erde hat er befestigt und sie am Meere ihr Ende finden lassen. Den Lauf des Feuers hat er durch die Luft bezähmt, wie man dorisches und lyrisches Musikmass verbindet, und die schreckliche Kälte der Luft hat er durch Beimischung des Feuers gemildert. So hat er die Extreme überall

aufs schönste ausgeglichen. Er ist das ewige Lied, die Stütze des Alls, die Machtordnung des Ganzen, von der Mitte zu den Enden und von diesen zur Mitte strömend.“[1]) Und wie für die Natur ist der Logos auch für den Menschen das Prinzip der Ordnung und des Masses. *καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμιον τὸν ἄνθρωπον ψυχήν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος ψάλλει τῷ θεῷ.*[2]) Der Logos ist die von Gott ausgehende Vernunft, welche das Weltall im Grossen zusammenhält und den Menschen im Kleinen für das Lob Gottes harmonisch stimmt, indem er ihm die von den Leidenschaften unterdrückte Vernunft durch seine Gegenwart wieder belebt, das Mass des natürlichen und sittlichen Lebens auf allen Stufen der Entwicklung. „Es ist eben,“ sagt Clemens, „der höchsten Kraft allein eigen, auf alle Teile bis aufs Kleinste genau zu achten, indem alle in wechselseitiger Abstufung befindlichen Ordnungen auf den ersten Herrn alles Seins zu sehen haben, der nach dem Willen des Vaters das Heil aller regiert. — An diesem einen Anfang, der Gottes Willen gehorcht, hangen alle Stufen des Geschaffenen erster Ordnung; dann folgen bis an die Grenze der Erscheinungswelt die Engel. Aber bis auf uns selbst erstreckt sich diese Ordnung, indem auch bei uns die einen von den andern emporgetragen werden.“[3])

Dieses auch im späteren Neuplatonismus und durch denselben der christlichen Dogmatik zu teil gewordene Interesse der stufenweisen Vervollkommnung bestimmt die Spekulation des Clemens. Hier haben wir gleichsam den roten Faden, der sich als das verbindende Element durch alle Teile seiner weitangelegten Gedankengänge hindurchzieht.

Dafür ist der Logos auf die Welt gekommen, dass er den gefallenen Menschen in diese aufwärts führende Richtung lenke.

Freilich machen wir auch hier dieselbe Wahrnehmung wie oben. Clemens ist auch hier durch seine virtuose Bibelkenntnis an der konsequenten Durchführung seiner Tendenz verhindert; immer wieder tritt seinem geistigen Auge die selbständige Bedeutung der Person Jesu entgegen, die eben sein und gelten will, wie sie ist und sich allen Zumutungen, sich einer philosophischen Entwicklungslehre dienstbar zu machen, durch die Überlegenheit ihres Inhaltes immer wieder entzieht. Das sehen wir schon daraus, dass Clemens viel mehr als die Apologeten von Christus, nicht nur vom Logos redet, ganz besonders aber an seiner Betonung der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu. Hier indessen

---

[1]) Protrept. cap. I. Migne Patrol. graec. VIII p. 57 C. [2]) a. a. O. p 60 A. [3]) Strom. VII cap. 2. Migne Patrol. graec IX p. 413.

wollen wir nur kurz darauf hinweisen, dass die geschichtliche Neuheit Christi von Clemens, trotz seiner oben entwickelten Theorie vom Logos als Weltharmonie, in einer Weise festgehalten wird, welche das logische Gedankengefüge zu sprengen droht. So sagt er: „Aus Zion geht aus das Gesetz und das Wort des Herrn aus Jerusalem.“ [1]) „Christus allein ist die Türe zu Gott.“ [2]) Die Annahme des Fleisches durch den Logos wird namentlich betont. Clemens erörtert umständlich die Frage, ob Christus schön oder hässlich gewesen sei, er wird nicht müde, in die détails der evangelischen Geschichte einzugehen. Aber mehr als das: die Schilderung des Logos selber als Pädagogen des Menschen entlehnt ihre Farben beim geschichtlichen Bilde Jesu, so dass man in vielen Fällen nicht weiss, ob Clemens vom Logos, wie er auch in Christus war, oder von Christus schlechtweg redet. Ja Clemens scheut sich nicht, zu sagen, dass die Heilsökonomie Gottes in Jesu Christo, dem Fleisch gewordenen und gekreuzigten Gottessohne, der Vernunft ein absolutes und ärgerliches Rätsel sei. *Μυθῶδες γὰρ ἡγοῦνται οἱ δοκησίσοφοι διά τε ἀνθρώπου υἱὸν θεοῦ λαλεῖν, υἱὸν ἔχειν τὸν θεὸν καὶ δὴ καὶ πεπονθέναι τοῦτον.* [3])

Indessen ist auch hier Clemens weit entfernt, diesen bedeutsamen Erkenntnissen weitere Folge zu geben. Viel öfter und mit einer Liebe, die davon Zeugnis ablegt, dass er sein Fahrwasser wieder gefunden, spricht Clemens von der der menschlichen Vernunft einleuchtenden Gestalt des erschienenen Logos. „Wie kann man,“ ruft er seinen heidnischen Lesern zu, „Christum, den Logos sehen und hören, ohne sich zu bekehren. Das ist ja gerade, als hörte ein Sohn seines Vaters Stimme, ohne umkehren zu wollen.“ Könnte es in solchen und ähnlichen Stellen scheinen, als denke Clemens bei dieser einleuchtenden Klarheit Christi an das in jeder Menschenbrust schlummernde, von Christus wieder wachgerufene Kindesgefühl Gott gegenüber, so müssen wir bei näherem Zusehen auch hier wieder nur einen evangelischen Einschlag erkennen, der mit seiner Philosophie nur äusserlich in Verbindung steht. Nicht die gesamte Stellung des Menschen zu Gott, wie sie vom Neuen Testament ins Auge gefasst wird, sondern die logische Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem erschienenen Logos reizt vor allem die Aufmerksamkeit des Clemens. Darum spricht er immer wieder davon, dass in Christo der *νόμος* Gottes, das Gesetz aller Vernunft offenbar geworden sei. „Die neue Weise, die der *λόγος* anstimmt, ist freilich

[1]) Protrept. cap. I, Migne VIII pag. 53 A. [2]) ibid. p. 68 A. [3]) Strom. cap. 18, Migne IX, pag. 804 B.

nicht neu, sagt Clemens, sondern uralt, *τῆς καινῆς ἁρμονίας ὁ ἀΐδιος νόμος ὁ φερώνυμος τοῦ Θεοῦ.*[1]) Die sittliche Betätigung der Menschen heisst bei Clemens *πολυπραγμονεῖν χριστόν*[2]) Unbegreiflich, ruft er aus, ist es, dass ihr die Götzen nicht sogleich fahren lasset, da ihr doch das *πλάσμα Θεοῦ* seid.[3]) Ist doch der Mensch das Bild des Logos, wie der Logos das Bild Gottes und die Logik der menschlichen Vernunft nichts anderes als die Wirksamkeit des Logos selbst. Wenn der Mensch sich auf sich selbst besinnt, so leuchtet ihm aus seiner sittlich-logischen Beschaffenheit von selber die Erkenntnis Gottes entgegen. Und eben damit dies geschehe, dafür hat sich der Logos in Menschengestalt sichtbar gemacht, damit er als der *διδάσκαλος* des Menschen durch unmittelbares Ansprechen seiner Innenwelt seine Vernunft aus dem Schlafe der Leidenschaft hervorlocke. „Die himmlische und wahrhaft göttliche Liebe wird dem Menschen dann zu teil, wenn in der Seele selbst das *ὄντως καλὸν* vom göttlichen Logos entzündet wird und hervorbricht“[4]) So sehr Clemens sonst auch Stellung gegen die Philosophie nimmt, so ist er eigentlich ganz von dem Gedanken durchdrungen, dass das Christentum im tiefsten Grunde Philosophie sei und mit dem Massstab der Philosophie gemessen werden muss. Im Unterschied vom Vater, dessen Licht niemand durchdringen kann, ist der Logos das eigentliche Objekt des frommen Wissens, da sich in ihm alle Strahlen der Erkenntnis versammeln.

Mit der Erscheinung des Logos ist also jener intellektuelle Prozess eingeleitet, dessen Wissensgebiet im Unterschiede von denen der Philosophie das höchste Objekt: Gott selbst im Logos, ist. Aber wie sehr sich auch Clemens gegen die Verwandtschaft mit der menschlichen Wissenschaft sträuben mag, eigentlich unterscheidet sich sein Christentum nur wenig von der Philosophie und ist nur das Objekt, das er dem Wissen des christlichen Glaubens vorhält, nicht aber dieses Wissen selbst ein anderes, indem hier wie dort die menschliche Vernunft handelt. Diese bloss quantitative Vergleichung Gottes mit aller sonstigen Erkenntnissphäre sollte als schweres und verhängnisvolles Erbteil auf die Spekulation aller spätern Zeit übergehen.

Ist nun der Mensch durch Busse und Glauben an den geoffenbarten Logos zur Einsicht gekommen, hat er, freien Willens wie er ist, die Sünde, das Gebiet der Unwissenheit, in welches er von den Dämonen geknechtet war, abgeworfen, dann ist

---

[1]) Protrept. cap. I. Migne p. 56 A. [2]) a. a. O. cap. I. p. 65 C — 68 A. [3]) a. a. O. cap. X. Migne p. 204 B—C. [4]) a. a. O. cap. XI. p. 236 D.

er für die Taufe und die Aufnahme in den Stand der Christen reif. Es wird nicht nötig sein, des Clemens Ansichten über Busse, Gnade, Glauben, freien Willen und Sünde des nähern zu erörtern, da es uns hier um die pädagogische Stellung seines Christentums zu tun ist, und zudem jene dogmatischen Loci von Clemens in den damals üblichen Erkenntnisformen vorgetragen werden.

Dieselbe Anlehnung an die heidnische Anschauungsweise zeigt sich nun — und zwar in verstärkter Weise — in der Auffassung der Taufe von Seiten des Clemens. Verfolgt man seine Auseinandersetzungen aufmerksam, so fällt nichts so sehr auf, wie seine Bemühung, diesen Aufnahmeakt der christlichen Gemeinde seinen Lesern möglichst mundgerecht zu machen. Es ist dies Bestreben um so bedenklicher, als Clemens seine Analogien zur christlichen Taufe nicht mehr auf dem Gebiete der doch immerhin noch durchdachten Philosophie, sondern auf dem der religiösen Sitte seiner heidnischen Umgebung suchen musste. In der Tat steht Clemens keinen Augenblick an, in den zeitgenössischen Mysterien und Geheimkulten eine sprechende Analogie zu seinem Gegenstande zu finden. Ganz wie dort heisst auch bei ihm die Taufe der φωτισμός, die Erleuchtung, oder die σφραγίς, das Siegel der Vollendung, das λουτρὸν λογικόν, wodurch die Seele zum Empfange grösserer Weihen vorbereitet wird. Im vollständigen Anschluss an die Mysterien ist namentlich der Abschnitt im Protreptikus[1]) entworfen, wo es ausdrücklich heisst: Priester der Mysten ist der Herr, den Eingeweihten besiegelt er zum Licht.“ Charakteristisch ist hier namentlich, dass das Verhältnis zu Christus in der Taufe sich in einen blossen Segen sachlicher Art verwandelt, so dass die Taufe nichts anderes mehr bleibt, als ein Glied in der Stufenleiter der Heilsgüter, ein Durchgangsmoment, dem nun wichtigere zu folgen haben. Aber gerade diese quantitative Schätzung und gegenseitige Abwägung der Heilsgüter gegen einander ist ächt heidnisch, während die christliche, apostolische Anschauung Christum in jedem Heilsgute ganz und ungeteilt vorhanden sein lässt, also eine absolute Wertung desselben postulirt. Freilich vermag Clemens die Trennung des Christentums vom Heidentum, die gerade mit der Taufe ins Werk gesetz wird, so wenig zu neutralisiren, dass er vielmehr mit der Taufe die Vollkommenheit des christlichen Heiles unmittelbar gegeben sieht. Der Christ ist vollkommen geworden mit dem Empfang der Taufe, er steht im Besitze des höchsten Lichtes, es fehlt ihm durchaus nichts mehr, die Sünde ist ihm erlassen.

[1]) Protrept. cap. XII. Migne VIII p. 240 C.

„In der Taufe," sagt Clemens, „werden wir erleuchtet, in der Erleuchtung zu Kindern gemacht, als Kinder sind wir vollendet und unsterblich gemacht, τέλειον heisst diese Taufe, weil wir damit nichts weiter mehr bedürfen." Clemens weiss also davon zu sagen, dass die Taufe das Bad der Wiedergeburt ist, worin wir zu Gottes Kindern werden — aber weil er hiebei den Nachdruck nicht auf diese Annahme zu Kindern von Seiten Gottes und legt hierin die Vollkommenheit der Christen sieht, sondern eine bloss sittliche Schätzung der Handlung kennt, so sinkt ihm das spezifische Heilsgut doch nur wieder auf das Niveau sittlicher Vollkommenheit der Menschen zurück — eine Betrachtungsweise, die immer wieder der Korrektur bedarf. Das beweist gerade Clemens selbst dadurch, dass er trotz der gerühmten Abgeschlossenheit des Heilsgutes in der Taufe nicht ansteht, von einem langen und mühsamen Heilsprozesse im Leben des Christen zu reden. Davon haben wir nur zu handeln.

Der durch den Logos beschaffte Heilstand nimmt in der Taufe seinen Anfang —das ist die grundlegende These des Clemens. In ihr selbst schon wird es wie nirgends offenbar, was für eine fundamentale Verschiebung das Christentum des Clemens dem eines Apostels Paulus gegenüber bewerkstelligt. Der Heilsstand der Christen ist nach Paulus nichts anderes als die Ausgestaltung Christi selbst in der Mitte seiner Gemeinde. Deshalb ist dem Apostel vor allem daran gelegen, das Bewusstsein seiner Gemeindeglieder streng an die grundlegenden Taten Christi, an seinen Tod und an seine Auferstehung, zu knüpfen. Was die Gemeinde ist, ist sie bloss in der Gemeinschaft des Gestorbenen und Auferstandenen. Jeder einzelne ist zugleich nur als Glied dieser Gemeinde von Wichtigkeit, da Jesus eben die Gemeinde zum Leibe sich angebildet hat. Dem gegenüber ist nun bei Clemens folgende schwerwiegende Veränderung eingetreten:

1. Tritt bei ihm der Tod und die Auferstehung Jesu, so sehr sie festgehalten und betont werden, nur äusserlich an die Heilsgegenwart der Christen heran.

2. Verwandelt er — wenn auch hier nicht ohne bedeutsame Zugeständnisse an das Urchristentum — die Interessen der Gemeinde in die des einzelnen Individuums.

Woher diese Verschiebung stammt, wird sofort klar, sobald wir die Zwangslage bedenken, in welche Clemens sich selbst durch seine Absicht begeben, die Heiden durch freundliche Assimilation an ihre Anschauungsweise zu gewinnen. Da mussten wie von selber die beiden Anstösse wegfallen: einmal die harten paulinischen Thesen vom Kreuze, als dem christlichen Heil und

dann die ebenso unverständlichen und namentlich in einer Zeit, welche in krankhaftem Subjektivismus gefangen lag, völlig ungeniessbaren apostolischen Ausführungen über die Bedeutung der Gemeinde. Dass aber dem wirklich so ist, dass Clemens die Heilsbedeutung des Kreuzes aus dem Zentrum in die Peripherie gerückt, sehen Sie sogleich an der spielenden, symbolisirenden Art und Weise, wie er davon spricht, eine Art, die ja immer dann sich einstellt, wenn die Sachen selbst unverstanden geblieben sind. Nicht mehr als eine rhetorische Wendung ist es, wenn Clemens sagt:[1]) Der Herr hilft auf alle Wege, als Mensch und als Gott. Als Gott hat er uns die Sünden vergeben, als Mensch führt er uns dazu, nicht mehr zu sündigen. Der λόγος, heisst es an einer andern Stelle, ist der ἄρνος τοῦ θεοῦ[2]) in allem uns gleich geworden, sogar Kind wie wir genannt. Auf diese Analogie der Kindschaft, die Clemens in dem Worte ἄρνος findet, beschränkt sich ihm also die Bedeutung des Johanneischen Wortes.

„Christus hing am Kreuze," sagt Clemens, „wie die alten Gesetze der Griechen an erhobenem Pfahle,[3]) die Dornenkrone trug er zum Zeichen, dass er den Dornen unserer Sünde ein Ende macht.[4]) Auch ist sie ein Zeichen der Identität des neuen mit dem alten Bunde (tertium comp. Dornen, hier der Busch, dort die Krone). Das Kreuz ist der ὄρος, der uns von den Sünden trennt. (Pädag. III. cap. 12.) Das Feuer in der Wüste ist ein Symbol des Kreuzes, an dessen Holz die Flamme der Erkenntnis emporsteigt, so dass wir νοητῶς βλέπειν lernen am Kreuze.[5]) Im Ausbreiten der Hände zeigt Jesus die Befreiung des gebundenen Menschen an. Der Herr liegt danieder, der Mensch steht auf.[6]) Sehr oft ist davon die Rede, dass uns das Kreuz Jesu rette und von den Sünden erlöse, wiederholt braucht Clemens die Wendung: Christus sei gestorben, damit wir lebten; aber nie und nirgends werden diese evangelischen Reminiscenzen ausgeführt oder begründet, immer sind sie nur rasch hingeworfene Thesen, denen Clemens keine längere Arbeit zu widmen vermag. Wenn er also noch so sehr die Heilsbedeutung der geschichtlichen Tat des Todes hervorhebt, so beweist gerade diese blosse unverarbeitete Hervorhebung, dass der Strom seines Interesses sich ein anderes Bett gesucht hatte.

Auf der einen Seite also auch hier wieder ein Festhalten am geschichtlichen Faktum und das Bestreben in dieser Tatsache

---

[1]) Pädag. I. cap. III. Migne p. 257 A. [2]) Pädag. I. cap. V. Migne p. 280 A. [3]) Strom. II. cap. 4. Migne p. 952 A. [4]) Pädag. II. cap. 8. p. 488 A. [5]) Strom. I. cap. 24. Migne p. 912 A. [6]) Protept. cap. XI. Migne p. 228 C.

selbst, losgelöst von allen spekulativen Zutaten, das Heil zu erblicken, ein Bestreben, wie es durch die rhetorischen Wendungen, die wir soeben gehört, hindurchklingt, — auf der andern doch wieder die ausdrückliche Tendenz, auch das Kreuz Christi einer spekulativen Auffassung dienstbar zu machen, resp. dasselbe in seiner Heilsbedeutung so zuzuschneiden, dass es dem streng geschlossenen Gedankengefüge keine irrationalen Bestandteile entgegenstemme. Ersichtlich wird diese Tendenz an Sätzen, wie der, dass am Kreuze die Flammen der Erkenntnis emporschlagen, und überhaupt an der durch Benützung der Rhetorik angedeuteten Absicht gewisse Dinge auf seine Art verstehen zu wollen — stellt sich doch die Rhetorik immer da ein, wo das Verständnis für die Sache selbst schwindet.

Ist nun auf diese Weise die Tatsache des Heilswerkes Jesu glücklich paralisirt — freilich nicht ohne den Eindruck der Verwirrung zu hinterlassen — so kann Clemens an die Ausführung seiner Lieblingsgedanken gehen: die Entwicklung der christlichen Persönlichkeit unter der Leitung des Logos zur Vollendung im jenseitigen Schauen Gottes. Wir würden indessen auch hier der christlichen Bildung des Clemens Unrecht tun, wollten wir nicht gleich anfangs darauf hinweisen, dass er energisch auf die Gesamtheit des durch das Heilswerk Jesu beschafften neuen *Volkes* hingewiesen, also das urchristliche Correlat des Werkes Jesu: *die Gemeinde* durchaus nicht ausser Acht gelassen hat. Clemens spricht im direkten Gegensatz zu den Philosophen, deren spekulative Ethik individuell gerichtet ist, von einem einheitlichen Gottesvolk, von der Kirche der erlösten Kinder Gottes, die als Organismus des Lebens mit Christo in unzertrennlicher Verbindung steht.

„Aus allen Geschlechtern bilden die Gläubigen", sagt Clemens, „den λαὸς περιούσιος. (Strom. I, 18) „Den Juden das Gesetz, den Griechen die Philosophie bis zur Erscheinung Jesu. Von da die allgemeine Berufung zum Eigentumsvolk der Gerechtigkeit." (Strom VI, 17.) Dieses Eigentumsvolk ist die Kirche, die ἐκκλησία, deren Begriff als einer abgeschlossenen religiös-ethischen Grösse Clemens aufs bestimmteste festgehalten hat, in der Mitte stehend zwischen der genuin apostolischen und der späteren katholischen Affassung. „Die Kirche," sagt er, „ist das vom Logos geleitete, uneinnehmbare und freie Gemeinwesen auf Erden." Die Kirche ist die einzig wahre Gemeinschaft der Gläubigen, sie trägt in sich den Massstab der Wahrheit und schliesst sich streng gegen alles Häretische ab. In diesem Zusammenhang (Strom. VII, 16—17) entwickelt Clemens eine Ausschliesslichkeit,

die kaum überboten werden kann und die schon bei ihm in dem bekannten Satze gipfelt, dass der Häretiker, weil von der Kirche, darum auch von der Wahrheit ausgeschlossen sei.

Sehen wir ihn hier schon ganz in den katholischen Kirchenbegriff einmünden, so beweisen dagegen jene eigentümlich verworrenen, nichtsdestoweniger aber später zu einem Lieblingsgut der kirchlichen Mystiker erhobenen Spekulationen über das Verhältnis des Logos zur Kirche (Pädag. Buch I) sein urchristliches, wenn auch auf der Basis des totalen Missverständnisses auferbautes Interesse. Christus, so wird dort ausgeführt, ist gewissermassen die Mutter der Kirche, die er im Kreuzesschmerze geboren hat und nun mit seiner Milch, dem Worte nährt, damit *sie* hinwiederum im Stande sei, ihre einzelnen Glieder in ihrem Schosse auszugestalten. Der Logos wird immerdar aus ihr geboren, — das ist nun wieder die Kehrseite — sie geht gleichsam immer mit ihm schwanger und bringt ihn bei jedem, der gläubig wird, zur Welt, darum fehlt ihr auch nie die Milch, womit sie ihre Kinder nährt. Aus diesen verfehlten Ausführungen, in deren Zusammenhang Clemens auch das Abendmahl stellt als den Genuss des Logos selbst, erhellt doch das eine, dass Clemens den neutestamentlichen Begriff der Lebensgemeinschaft Christi mit seiner Gemeinde nicht aufgegeben hat, mag er ihm auch eine abenteuerliche und missverständliche Form angebildet haben. Wie sehr indessen auch durch diese neutestamentliche Reminiscenz das verflachende Streben seines philosophischen Interesses hindurchdringt, sehen wir daran, dass er die Erziehung der Einzelnen von Seiten ihrer Mutter, der Kirche, doch wieder nur als intellektuelle Entwicklung des Geistes, als Unterricht in den Wahrheiten des Logos, ohne den allseitigen Begriff des Lebens heranzuziehen, versteht. Der Individualismus schlägt also doch siegreich durch und damit kommen wir nun auf das Gebiet, in welchem sich Clemens am sichersten und durchsichtigsten bewegt, zum Zeichen dafür, dass er hier seine versteckte philosophische Tendenz am einleuchtendsten mit den christlichen Wahrheiten zu verbinden hoffte.

Zum Verständnis der Clemens'schen Eigenart dient hier von vornherein die Unterscheidung der beiden Gebiete, welche Clemens an die erzieherische Tätigkeit des Logos verteilt. Erst muss der Jünger des Logos das Gebiet des *Glaubens* sich angeeignet haben, bevor er in das des *Wissens* übergeführt wird. Wir haben hier jene verhängnisvolle Zertrennung im Geistesleben der Christen, von der wir oben sprachen, näher ins Auge zu fassen.

1. Der Gläubige.

Der Glaube ist vor allem eine ursprüngliche Zustimmung zum Worte. Man kann den Glauben nicht erzwingen, aber man kann ihn von jedem Vernünftigen erwarten, weil er selber ein Akt der Vernunft ist. Er ist eine *ἑκούσιος πρόληψις, θεοσεβείας συγκατάθεσις*, eine *ὀρεκτικὴ δύναμις διανοητική*.[1]) Der Glaube ist der Griff auf die ursprüngliche Wahrheit, das Ausruhen in den ersten Prinzipien, durch Glauben allein gelangt man zum Anfang der Dinge. Weil die Griechen, sagt Clemens, keinen der Wissenschaft vorangehenden Anfang kannten, so musste ihre Wissenschaft Schiffbruch leiden. Der Glaube aber, aus Gnade erwachsend, gelangt aus unbeweisbaren Dingen zu dem absolut einfachen . . . das ist, bemerkt Clemens weiter, der neue intellektuelle Weg, welchen der Logos dem Materialismus der philosophischen Spekulation gegenüber eingeschlagen hat, mit neuem Auge, neuem Ohre, neuem Herzen soll durch den Glauben das All erfasst werden im Kreise der pneumatischen Schüler des Herrn.[2]) Solche und andere Stellen, die beliebig vermehrt werden könnten, machen sofort das eine klar, dass Clemens schon in den Begriff des Glaubens hinein jenen intellektuellen Zuschnitt gebracht hat, an dem seine ganze Philosophie leidet.

Er verkennt zwar durchaus nicht, dass der Glaube an der Fülle Christi orientirt ist und ein vollkommenes Objekt umfasst, er lässt sich durch die evangelischen Aussagen eine Plerophorie des Glaubensbegriffes schenken, die stellenweise durchaus auf neutestamentlichen Bahnen wandelt — so, wenn er sagt, dass der Glaube ein Werk Gottes sei,[3]) eine *τελείωσις ἐν ζωῇ*,[4]) wenn er Glaube und Wiedergeburt mit einander identifizirt, wenn er vom Glauben redet als einer Kraft, die allen, nicht nur den Gelehrten, innewohnen könne, wenn er entschieden darauf hinweist, dass die *πίστις*, sei *μία καθολικὴ τῆς ἀνθρωπότητος σωτηρία, ἰσότης δὲ καὶ κοινωνία τοῦ δικαίου καὶ φιλανθρώπου θεοῦ, ἡ αὐτὴ πρὸς πάντας*[5]) etc., allein vermöge seiner intellektuellen Vorliebe dient ihm auch diese biblische Fülle des Glaubens nur dazu, für denselben das ganze weite Feld, worauf nun die Wissenschaft der Frömmigkeit aufgezeichnet werden soll, von vornherein in Anspruch zu nehmen. In diesem Sinne ist der Glaube die noch nicht entwickelte, im Keime vorhandene Fülle alles Wissenswerten und der Logos, das besondere Objekt des Glaubens, ist eben das Prinzip, aus wel-

---

[1]) Strom. II, cap. 2. Migne p. 940 A. [2]) Strom. II, cap. 4. Migne p. 944. C. [3]) Strom. II, cap. 2, p. 984 C. [4]) Pädag. I, cap. 6, p. 281 B. [5]) Pädag. I. cap. 6, p. 285 C.

chem sich die Mannigfaltigkeit der Gottes- und Welterkenntnis stufenweise entwickeln soll. Gewiss, Clemens kennt jene evangelische Tatsache, dass der Gläubige mit Christus in einem spezifischen von aller Philosophie unerreichbaren Verhältnis steht, allein weil ihm Christus eigentlich nur als Logos in Betracht kommt, und die historischen Reminiscenzen an Jesus Christus nur unwirksame Einschläge in sein Gewebe sind, so dient ihm auch dieses spezifische Verhältnis nur dazu, von einem sicheren Anfangs- und Ausgangspunkte der christlichen Spekulation der philosophischen Prinziplosigkeit gegenüber zu reden. Der Gläubige hält sich an Christo, nicht um hierin Leben und volle Genüge zu finden, sondern um sich an seiner Hand durch das weite Feld der Gottes- und Welterkenntnis führen zu lassen. — Das ist im grossen und ganzen die Signatur der katholischen Spekulation geblieben — kein Wunder, wenn die Kirche die Bedeutung Jesu Christi so gründlich vergessen konnte, dass ihr das wiederentdeckte Evangelium Jesu Christi als fluchwürdigste Häresie erschien.

Wie verhängnisvoll in der Tat diese den Glauben auf ein intellektuelles Verfahren herabdrückende Art des Clemens ist, sehen wir daraus, dass Clemens allen Ernstes daran denkt, die eigentlichen facta des Heils als minderwertige Stufe dem Gläubigen vorzubehalten, während der Gnostiker in den Inhalt des Logos selber einen Einblick erhalte. Der Glaube, so sagt Clemens,[1]) umfasst die Lehren, dass der Sohn wirklich der Sohn sei, dass er erschienen und warum er erschienen ist und dass er gelitten hat; das Wissen dagegen beschäftigt sich mit der Frage: Was der Sohn selber sei. Vom Standpunkte des Clemens aus war freilich eine solche Teilung durchaus nur konsequent. Kommt es wirklich und in allen Dingen auf das Wissen an, dann können die geschichtlichen Tatsachen keine andere Bedeutung beanspruchen, als vorläufige Erkenntnisse zu sein, wobei die treibenden Mächte, die ihnen zu Grunde liegen, gänzlich ausser Acht gelassen werden. Welch' bedeutungsvolle Prophetie auf die moderne Philosophie, namentlich auf das einflussreichste aller neuern Systeme, das Hegels!

Was aber wiederum die bei aller Philosophie festgehaltene, eigentlich als unverstandenen Ballast mitgeschleppte biblische Position des Clemens auf das nachdrücklichste dokumentirt, ist seine Auffassung des Verhältnisses des Glaubens zur Tugend des christlichen Lebens. Es kommt ihm doch wieder so wenig auf eine

[1]) Strom V, cap. 1. Migne p. 9.

blosse intellektuelle Fertigkeit an, dass er das ganze Leben des Christenmenschen mit Einschluss des Glaubens *θεοσέβεια* nennt. Alles was der Christ tut, sein Glauben so gut, wie sein Leben, seine Erkenntnisse wie seine Taten sind nichts anderes als der Ausdruck der Frömmigkeit, die sich hier in den verschiedenen Ausserungen wiederfindet. Im Christentum lebt man, sagt Clemens ebenso wahr als einfach, *κατὰ θεόν*.[1]) Das Christentum heisst es wieder, ist der Besitz Gottes,[2]) *δικαιοσύνη*,[3]) der neue Mensch im h. Geist.[4]) Im Unterschied von den einzelnen zersplitterten moralischen Aufstellungen der heidnischen Philosophen sieht Clemens das Vorrecht der christlichen Sittlichkeit darin, dass sie alles auf dasselbe Ziel bezieht und in allen ihren Äusserungen, so mannigfach sie sein mögen, stets dieselbe *θεοσέβεια* zur Offenbarung bringt.[5]) Das ganze sittliche Gebiet nimmt Clemens also dafür in Anspruch, die im Glauben beschaffte Zugehörigkeit zu Gott darzustellen — gewiss eine nicht zu unterschätzende Einsicht in die Geschlossenheit der evangelischen Heilsauffassung.

Aber wie wenig gelingt es doch Clemens, diese energische, aus einem Wurf heraus gestaltete Gedankenbildung festzuhalten! Kaum hat er die Zersplitterung und die aller Ordnung entbehrende Mannigfaltigkeit der heidnischen Aufstellungen von sich gewiesen, so verfällt er ihnen selbst in einer Weise, die am besten durch die klassische Formlosigkeit seiner eigenen Bücher charakterisirt wird. Kaum hat er dem Glauben eine die ganze Moral umfassende grundlegende Bedeutung vindizirt, so ist er schon wieder daran, denselben in einer der unzähligen Rubriken, worin sich der Geist des Clemens gefällt, einfach neben die Tugenden zu stellen, als wäre er wie sie eben auch nur *etwas* christliches. Wenn er an einem Orte sagt: die Mutter aller Tugenden ist der Glaube[6]) oder: der Glaube ist das Element der Tugenden,[7]) so sagt er am andern: eine göttliche Nahrung ist *πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, ὑπομονή, γνῶσις, εἰρήνη, σωφροσύνη*.[8]) Zum Christentum gehört, versichert Clemens wieder, der Glaube an Gott, das Bekenntnis zum Gekreuzigten und die Wohltaten an den Menschen,[9]) als bestände zwischen den Gliedern dieser Aussage nicht die leiseste Verbindung. Die Stufen der Tugend sind *πίστις, φόβος, ἐλπίς, μετάνοια, ἀγάπη, γνῶσις*, eine Einteilung, die Clemens übrigens nicht hindert, beliebig andere in anderem Zusammenhange auf-

[1]) Protrept. X, p. 204 A. [2]) a. a. O. p. 224 A. [3]) a. a. O. p. 224 B. [4]) a. a. O. cap. XI, p. 229 B. [5]) ibid. [6]) Strom. II, cap. 5, p. 957 A. [7]) a. a. O. cap. 6, p. 965 C. [8]) Eclog. ex Script. proph. 14. [9]) Pädag. II, cap. 3, p. 433 B.

zustellen. Überhaupt ist für seine christliche Ethik die ganze breite Beschlagnahme der heidnischen Moral charakteristisch. Alles Gute, mag es nun herkommen, woher es will, nimmt Clemens ohne weiteres für seine christliche Moralbeschreibung in Anspruch und rechtfertigt so den Namen eines christlichen Eklektikers vollauf. Moralische Gemeinplätze, Maximen, Behauptungen aller möglichen Philosophen reiht er in bunter Mannigfaltigkeit an einander, ohne sich des verbindenden christlichen Prinzips irgend bewusst werden zu wollen. In grossartiger Belesenheit und ungenirter Plünderung seiner Gewährsmänner reiht er Satz auf Satz an einander in dem sicheren, gewiss nicht unberechtigten, aber ohne gehörige Grenzregulirung gefährlichen Vertrauen dass alles Gute und Logische von vornherein zum Christentum, dem klassischen Ausdruck des Logos, gehöre. Auf diese Weise wird seine Schilderung des christlichen Lebens ein Steuern auf uferlosem Meere, wobei evangelische und heidnische Maximen in bunter Reihenfolge abwechseln, ohne dass Clemens das Bedürfnis empfinden würde, sie gegen einander abzugrenzen oder nur abzustufen. Bald ist alle Moral eine Tat der zuvorkommenden Gnade Gottes,[1]) bald wieder eine sittliche Notwendigkeit, wozu uns der Logos anreizen kann, bald wird das ganze Christenleben als Schule des Logos verstanden, — es ist dies sogar der durchschlagende Gesichtspunkt, wie er aus dem ganzen Buch des Pädagogen erhellt, — bald wieder verliert sich Clemens in eine subjektive Moralistik und Casuistik, der man wenig mehr von der zielbewussten Erziehung des Logos ansieht. Aber das Schlimmste dabei ist, dass alles auf derselben Fläche aufgetragen wird und die spezifischen Unterschiede der Quellpunkte der verschiedenen im Felde der äussern Moral sich schneidenden oder etwa parallel gehenden Sätze gänzlich ausser Acht gelassen werden. Aber wer will dem Clemens hieraus einen Vorwurf machen, der heute noch die individuelle Ethik als die Summe des ganzen Christentums preist! In der Tat, kommt es nur auf die persönliche Selbstvervollkommnung an, dann ist nicht abzusehen, warum man die guten heidnischen Moralthesen nicht mit demselben Rechte sich aneignen sollte, wie die christlichen. Ist das Individuum das Mass aller Dinge, dann macht es sich alle Gebiete dienstbar, die es zur Ausgestaltung seiner selbst bedarf, ohne sich viel um Herkunft und Abstammung der einzelnen zu kümmern.

---

[1]) Strom. V, cap. 1. Migne p. 16 C.

2. Der Gnostiker.

Mag nun auch die christliche Moral der Gläubigen noch so reichhaltig sein, sie steht unter dem Zeichen der Furcht und des blossen Herkommens und ist deshalb auf der Stufe des Glaubens unvollkommen. Der Gläubige hat sich noch nicht zu jener freien Stellung emporgeschwungen, auf welcher man aus Liebe und aus eigener Einsicht handelt und bedarf deshalb der Emporleitung zur Stufe des Gnostikers. Mögen die ethischen Äusserungen der Gläubigen noch so sehr unter der Leitung des unterweisenden, strafenden, ermahnenden, belehrenden Logos stehen — jene Position, die Clemens im Unterschied von den Philosophen für den Christen in Anspruch nimmt, dass er allein nämlich Alles in *θεοσέβεια* tue, kommt erst durch die Stufe des Gnostikers zur vollen Geltung. Erst hier wird das Verhältnis zu Gokt jene bewusste und persönliche Liebe, die sich jeden Augenblick ihres Lebens an Gott anschliesst und nichts anderes mehr tut als Gottes Willen. Erst hier also ist sozusagen der Christ wirklich, was sein Name sagt, während er als blosser Gläubiger halb im Heidentum, in der bloss furchtsamen und unfreien Stellung verharrt.

Dass Clemens wirklich so gedacht hat, macht die Anordnung seiner drei Hauptwerke klar: Protrept. (Heiden), Pädag. (Gläubige), Stromata (Gnostiker) und dazu eine Menge unzweideutiger Aussagen. Es gibt, sagt Clemens, eine dreifache Heilsstufe: 1) die *κλῆσις*, 2) die *ἐκλογὴ* und 3) *τὸ εἰς τὴν πρώτην τιμὴν κατὰ τασσόμενον γένος*.[1]) Der Gnostiker verhält sich zu dem Pistiker wie der Hohepriester zu den Priestern. Jene sind nur vom Wasser gewaschene Gläubige ohne Kraft der Unterscheidung des Sinnenfälligen vom Vernünftigen, worin sich gerade der Gnostiker betätigt.[2]) Es ist, heisst es anderswo, ein grosser Unterschied zwischen der Liebe des Gläubigen und der des Wissenden. Der Gläubige steht noch in einem äussern Verhältnis zu Gott, der Gnostiker gelangt aber in das hinein, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben,[3]) Der Gnostiker ist mit einem Wort der vollkommene Christ, dessen sittliche und religiöse Vollendung nur noch der Ergänzung im jenseitigen Leben bedarf.

Gehen wir etwas näher auf das Wesen der Gnosis ein, so ist unverkennbar auch hier das intellektuelle Moment vorwiegend. Zwar hat Clemens seine evangelischen Grundzüge auch darin aufrecht erhalten, dass er zum Glauben wie zur Erkenntnis ausdrücklich auch die sittliche Einsicht in das Christentum und seine

---

[1]) Strom. III, cap. 3, p. 1169 C. [2]) Strom. V, cap. 6, p. 65 B-C. [3]) Strom. IV, 18, p. 1321 C.

Heilsgüter rechnet — allein dass trotzdem die intellektuelle spekulative Seite in dem Begriff der Erkenntnis bei Clemens vorwiegt, das macht sich gerade auf unserm Gebiete mehr und mehr eindrücklich.

Wir sehen dies schon an der Art und Weise, wie Clemens die Philosophie mit der christlichen Erkenntnis vergleicht. Dass er es überhaupt tut, könnte als Accomodation an die Denkweise seiner heidnischen Leser verstanden werden, aber das Wie seiner Vergleichungen lässt keinen Zweifel über seine Auffassung übrig. Clemens gesteht den Griechen von vornherein eine gewisse, ja eine sehr weit gehende Verwandtschaft mit dem Christentum zu, wenn er beispielsweise sagt, sie sähen die Wahrheit auch, freilich nur wie die Spiegelbilder der Dinge im Wasser — verkehrt[1]) oder: die Philosophen erkennen die Wahrheit *κατὰ περίφασιν οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.*[2]) Dass auch hier der Gegensatz der christlichen Erkenntnis zu aller philosophischen, der hier durchschimmert, bloss zu einem graduellen Unterschied abgeschwächt ist, sehen wir an Äusserungen wie die, dass sowol christliche als heidnische Erkenntnis es mit den *νοητὰ* im Gegensatz zu den *αἰσθητὰ* zu tun habe.[3]) Der Gegensatz zwischen *νοητὰ* und *αἰσθητὰ*, eine von Philo hauptsächlich herübergenommene Antithese, ist dem Clemens bedeutungsvoller und fundamentaler, als der zwischen Gnosis und Philosophie, ja er rechnet diese beiden ohne weiteres in das eine Glied des Gegensatzes ein, ohne sich über eine spezifische Differenz derselben unter sich den Kopf zu zerbrechen. So sagt er wieder, das *θεολογικὸν εἶδος* sei von Aristoteles Metaphysik genannt worden,[4]) ohne sich daran zu erinnern, dass im Christentum das *θεολογικὸν εἶδος* doch etwas ganz anderes ist, als aristotelische oder irgend welche Metaphysik. Vollends klar aber wird seine Position da, wo er selber das Verhältnis beider Grössen des nähern erörtert. „Die Dialektik," heisst es da einmal,[5]) „dient dazu, das Gott Angenehme richtig zu sagen — die wahre Dialektik ist mit der Wahrheit vermischte Philosophie, welche die Dinge betrachtet, die verschiedenen Kräfte unterscheidet, zu den höchsten aller Wesenheiten emporsteigt und bis zu Gott zu dringen wagt. Nicht um das Vergnügliche dreht sie sich, sondern um die Wissenschaft des Göttlichen und Himmlischen. Im Anschluss daran behandelt sie dann die menschlichen Worte und Werke." Dass es sich im Christentum darum handle, *τὰ ὄντα* zu verstehen, wiederholt Clemens immer wieder, zum Zeichen

---

[1]) Strom. I, 19, p. 812 A. [2]) Strom. VI, 5, p. 257 C. [3]) Strom. I, 19, p. 809 B. [4]) Strom. I, 28, p. 924 A. [5]) ibid.

dafür, dass ihm die eigentliche Tendenz des Christentums mit der der Philosophie zusammenfällt. Das Christentum, so behauptet Clemens freilich auf der andern Seite in unzähligen Stellen, die sich zum teil in durchaus gegensätzlicher Stimmung gegen die Philosophie bewegen, ja in solchen Zusammenhängen den evangelischen Tenor mehr als einmal erreichen, — ist allerdings der Philosophie entgegengesetzt. Die Philosophen wissen nichts von Gott im Sohne und stehen namentlich der Heilsökonomie feindlich gegenüber. Sie verhalten sich zum christlichen Denker wie die Träumenden zum Wachenden. Sie tappen in Unsicherheit einher, weil ihnen die einzige Pforte zur Erkenntnis, der Glaube an Jesum Christum fehlt etc. Sehen wir aber näher zu, so sind solche und ähnliche Stellen nicht so radikal, wie sie scheinen. So lange Clemens Philosophie und Christentum an demselben Ziele, dem der Erkenntnis der Wahrheit, orientirt, kann eigentlich von einem prinzipiellen Gegensatze zwischen beiden nicht die Rede sein. Es scheint oft, als wolle Clemens die evangelischen Heilstatsachen mit ihrer subjektiven Folge der Wiedergeburt, das Reich Gottes und die Zugehörigkeit zu Gott, kurz den eigentlichen Differenzpunkt des Christentums von aller Philosophie geltend machen, aber im Grunde sind auch ihm die Heilstatsachen nicht die selbständigen Träger einer immanenten Wahrheit aus Gott, sondern nur die Staffeln, auf welche sich die Wahrheit in ihrem Wege nach oben stützt. Mit Christus — das ist der Sinn der Clemens'schen Spekulation — ist die Wahrheit wieder offenbar geworden, aber nun gilt es eben, die Wahrheit, d. h. jenes ganze Gefüge letzter Erkenntnisse, innerhalb dessen Christus nur ein Teil ist, sich anzueignen, nicht aber bei Christo als der abschliessenden Weisheit selbst stehen zu bleiben. Die Realität des evangelischen Heilsgutes wird auf diese Weise ihrer absoluten Bedeutung entkleidet und zu Gunsten einer subjektiven Spekulation, bei allen bedeutsamen Restriktionen, entwertet. — Es muss uns diese kurze Bemerkung genügen, um einen Einblick in die Tendenz des Clemens zu erhalten. Ich will mich ferner nicht des längern aufhalten bei der merkwürdigen Vorliebe des Clemens für schematische Einteilungen seines Gegenstandes, wie sie uns auf Schritt und Tritt in seinen Schriften begegnen, nicht auf die vielen Digressionen wissenschaftlicher Diagnose, die er unternimmt, eingehen, alles nebenhergehende Beweise seiner philosophischen Vorliebe. Darauf hingewiesen sei nur noch kurz, dass er, sobald die Sprache auf einen mit dem Christentum nicht in direkter Verbindung stehenden Gegenstand kommt — namentlich ist hier an die Psycho-

logie des Clemens zu erinnern — höchst umfangreiche Anleihen bei den Philosophen macht, wieder zum Beweise dafür, dass es ihm nicht gelungen ist, vom christlichen Standpunkte aus ein beliebiges Wissensgebiet mit neuem Sauerteige zu durchdringen, dass er vielmehr sein Christentum auf das weite Feld des damaligen Wissens aufbaute — wobei er freilich nicht verhüten konnte, dass die dünne Decke, die ihm zur Grundlage diente, sehr oft unter ihm zusammenbrach, um es in den weichen Boden philosophischer Denkungsart einsinken zu lassen.

Sehen wir so die Spekulation des Clemens auf intellektuellem Gebiete ganz auf der Bahn der Philosophie sich bewegen, so wird uns dies nicht minder klar, da wo Clemens die Ethik seines Gnostikers vorträgt.

Er erinnert sich nämlich immer wieder daran, dass der vollkommene Christ durch seine Taten sich zu bewähren habe. Zwei Wege, sagt er, führen zum Heile: *γνῶσις* und *ἔργα*. Oder noch prägnanter: die *γνῶσις* ist *τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσις καὶ ἐνέργεια ἀγαθή*.[1]) Er besinnt sich darauf, dass die Gnosis vor allem auch Einsicht in die sittlichen Grundfaktoren des Lebens ist; das Christentum ist ihm schon auf der ersten Stufe, besonders aber hier ein *σύστημα λογικῶν πράξεων*[2]) Und in diesem Zusammenhang macht er in richtigster Einsicht in die Herrlichkeit des Evangeliums mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass die Hauptsache die mit der Liebe zu Gott verbundene Freiheit von der Welt mit ihren Freuden und Schmerzen sei. *Χρώμενος τοίνυν τοῖς κτιστοῖς, ὁπότ' ἂν ἐρεῖ λόγος, εἰς ὅσον ἐρεῖ κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν κτίσαντα εὐχαριστίαν καὶ τῆς ἀπολυσέως κύριον καθίσταται.* Allein auch hier fällt Clemens bald wieder auf die bloss sittliche Schätzung der ethischen Faktoren zurück. Der Umstand, dass sich sein Christentum nicht energisch in das Leben des Evangeliums hineingearbeitet hat, treibt gerade in unserm Zusammenhange verhängnisvolle Früchte. Clemens weiss schliesslich jene spezifische Stellung zu Gott, die er dem Gnostiker angedeihen lässt, nicht anders zu verwerten, als so, dass er das philosophische Ideal des Weisen in die Ethik seines Christentums hineinzeichnet. Es kommt hier schliesslich doch nur darauf an, in der Askese und der sittlichen Vollkommenheit, in der Apathie und Reizlosigkeit allen Genüssen gegenüber zu wachsen, überhaupt ein möglichst vollkommener Mensch zu werden, während die spezifische Reichsstellung des Christen in seinem Verhältnis zu Gott und zur Welt, namentlich aber eine irgendwie gliedliche Auffassung der einzelnen

[1]) Strom. IV, 6, p. 1249 C. [2]) Pädag. I, 13, p. 376 A.

Christen zu einander und zum ganzen Organismus der Gemeinde — eine für die Apostel so wichtige Betrachtung, dass sie die individuelle Ethik gegenüber den Aufgaben der Gemeinde stark in den Hintergrund treten lassen — durchaus unbekannte Dinge sind. Das Ideal des Clemens ist in ethischer Hinsicht schliesslich nicht über das stoische hinausgekommen, das Cristentum nimmt auch hier nur *die* Stellung ein, dass es vollkommener und sicherer erreicht, was die Philosophie anstrebt, als diese selbst. Im ganzen und grossen ist des Clemens Darstellung ein seltsames Gemisch von christlichen Gesichtspunkten, die auch hier allenthalben den straffen Zusammenhang durchbrechen, mit philosophischen Moralprinzipien beherrscht von der Idee der individuellen, stufenweisen Vervollkommnung der Menschen. Mag er nun diese ganze Welt noch so energisch auf den Impuls Gottes zurückführen, wie er an Stellen, wie z. B. der folgenden, tut: Die Tugend ist *θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη* freilich *οὐκ ἄνευ νοῦ. Θεόσδοτος ἡ σοφία, δύναμις οὖσα τοῦ πατρός*, mag er auch völlig christlich das Walten des heiligen Geistes auffassen, so wenn er sagt: das Christentum ist nicht etwas unfertiges, sondern ein neuer Mensch im h. Geiste — eben dies, dass er die Wirkung Gottes nur als Impuls, den h. Geist nur als Mittel zur Erreichung der sittlichen Ideale begreift, beweist auch wieder, dass Clemens die wesentliche Position des Christentums, welche in den evangelischen Offenbarungen selber ruht, nicht in blossen Wirkungen derselben, zu Gunsten einer philosophischen Doktrin abgeschwächt hat, in welcher das menschliche Element sich der göttlichen Faktoren als blosser Mittel und Werkzeuge zur Pflanzung seiner eigenen Zwecke bedient. Dem Clemens kommt es nur darauf an, den göttlichen Ursprung seiner christlichen Ethik und ihre göttlichen Hülfskräfte namhaft gemacht zu haben; ist er damit fertig, so lässt er dieselben sich ganz selbständig an dem Massstabe sittlicher Wertschätzung entwickeln. Das sehen wir, wie bei andern, so auch bei ihm an dem spitzfindigen Abwägen, welche Aufgaben der göttlichen Gnade und welche dem menschlichen Willen zuzuschreiben seien, Fragen, die gerade durch sich selbst das verschiedene Interesse des Evangeliums und des Clemens dokumentiren. Das Evangelium wägt deshalb nicht zwischen beiden Faktoren ab, weil es die Orientirung dierselben an einem erst noch zu erreichenden Ziele gar nicht kennt, sondern sich anheischig macht, mit seinem Dasein selbst alle Ziele in der Vollkommenheit des Besitzes Gottes auszulöschen.

Ganz schlimm ist es nun, dass Clemens den Vorzug der Stellung des Gnostikers vor der des Pistikers noch darin er-

kennt, dass jener sich einer Geheimlehre erfreut, welche diesem gänzlich abgeht. Dem Gnostiker allein κεκυήκασιν αἱ γραφαί,[1]) während der Pistiker am Buchstaben hängen bleibt. Diese Geheimlehre, d. h. nichts anderes als das richtige Verständnis der h. Schrift, innerhalb des künstlichen Lehrverbandes überliefert erhalten zu haben, ist das unterscheidende Merkmal, das den Gnostiker von dem gewöhnlichen Christen trennt. Sie sehen, welche heillose Umwandlung innerhalb der christlichen Kirche sich schon hier in den Schriften des Clemens ankündigt. Aus solchen Anschauungen heraus erwuchs schliesslich die Praxis der christlichen Priester, die sich als die Vollkommenen den Laien gegenüber abschlossen, der Gemeinde den eigentlichen Nerv des christlichen Lebens, die eigene gewissenhafte Prüfung der in der Schrift vorhandenen Überlieferung des Christentums vorenthielten, und sie mit blossen Ceremonien und dem blinden Glauben an die Autorität der Dogmen abfanden. Das leitet uns nun noch schliesslich auf die Stellung, welche Clemens als Gnostiker, der er ja unzweifelhaft auch sein wollte, zu der Schrift einnahm.

Seine Schriftstellerei macht es auf den ersten Blick klar, dass er von irgend einer selbständigen, ursprünglichen Stellung des Christen zu seinem Glauben, wie sie noch bei den apostolischen Vätern vorgeherrscht hatte, durchaus nichts mehr weiss. Zwar ist sein Christentum im Unterchied von der spätern Gebundenheit der kirchlichen Väter mit dem Elemente evangelischer Selbständigkeit durchweg verschmolzen; was er sagt und schreibt, ist selbständig erworbenes Gut. Immer wieder bricht der Jubel seines Herzens zwischen den Zeilen seiner weitschweifigen Erörterungen durch. Aber doch ist zu sagen, dass er eine bewusste Unterordnung unter die h. Schrift nicht nur als Notwendigkeit der momentanen Sachlage, sondern als die absolute Bedingung jeglicher Gotteserkenntnis geltend gemacht hat. Die Schrift steht ihm als abgeschlossene Grösse in unantastbarer Höhe. Aber eben deshalb ist es ihm so wenig wie den späteren darum zu tun, ein Christentum der Schrift vorzuleben, sondern vor allen Dingen um das an der Abgeschlossenheit einer fertigen Erkenntnisquelle orientirte Bestreben, aus der Schrift heraus sich erst noch sein Christentum zu konstruiren. Eben hierin erkennen wir im letzten Grund seine wesentlich philosophische Tendenz, die uns in den Hauptpunkten seines Christentums entgegengetreten ist. Die Schrift ist ihm der heidnischen Vernunft gegenüber Erkenntnisquelle der christlichen *Lehre* geworden. Er spricht

[1]) Strom. VII. 16.

von einer christlichen Lehre, weil er die Schrift als Quelle derselben und nur in dieser Hinsicht kennt.

Zum Schlusse bin ich Ihnen noch die Antwort schuldig auf die Frage, von welcher wir ausgegangen sind, wieso das Christentum der modernen Zeit seine Grundlage weit eher bei einem Clemens finde, als im neuen Testamente. Da wir schon im Verlaufe der Arbeit Stellung zu den einzelnen Positionen des Clemens genommen haben, so erlaube ich mir statt einer ausführlichen Auseinandersetzung seiner Abweichungen vom Urchristentum in kurzen Thesen folgende Schlussbemerkungen aufzustellen:

1) Clemens versteht das Christentum im Wesentlichen als individuelle Vervollkommnung des Menschen. Das ist aber im Unterschiede von der apostolischen Auffassung von der Auswirkung des Heiles Gottes innerhalb der Gemeinde im Grossen und Ganzen auch die Position der modernen Richtungen innerhalb des christlichen Glaubens.

2) Clemens ordnet eben deshalb die eigentlichen Heilstatsachen, wie Tod und Auferstehung Jesu, dem sittlichen Prozesse des Individuums als blosse Träger desselben unter, während die Apostel in der christlichen Sittlichkeit nur die stets erneute Entgegensetzung dieser Heilstatsachen gegen die Versuchungen der Welt von Seiten der Gläubigen sehen. Auch hierin steht aber die moderne Anschauung des Christentums, die die Heilstatsachen irgendwie sittlich zurechtzulegen bestrebt ist, dem Clemens näher als den Aposteln.

3) Die Tendenz des Clemens, das christliche Leben als einen Aufstieg zu Gott zu beschreiben, ist vor dem Forum des Evangeliums, welches von einem Besitze Gottes in Jesu Christo spricht, nicht zu rechtfertigen. Trotzdem stehen die modernen Darstellungen des Christentums dieser Tendenz entschieden näher, als der Position des Christentums.

4) Das Bestreben des Clemens, die christliche Gedankenwelt mit der heidnischen in Einklang zu bringen, hat seine sprechenden Analogien in dem Bestreben unserer Tage, das Christentum als die geläuterte Vernunft herauszustellen, findet aber in dem *σκάνδαλον* des Evangeliums seinen schärfsten Widerspruch.

5) Das Evangelium will kein theoretischer Glaubensbesitz sein, in welchen der tiefere Denker stufenweise immer weiter vordringen könne, sondern das Leben Gottes selbst in den Herzen aller Gläubigen. Clemens dagegen sieht in ihm die Zusammenfassung aller theoretischen und praktischen Wahrheit, eine Ansicht, die wesentlich auch von der Neuzeit geteilt wird.

6) Zusammenfassend ist zu sagen, dass bei Clemens wie bei dem modernen Christentum das Interesse an den menschlichen Faktoren im christlichen Heilsprozesse gegenüber den göttlichen vorwiegt.

Formale Grundsätze der Textwahl.

Von *H. Schachenmann*, Pfarrer in Benken (Kt. Zürich).

In meinen Mussestunden habe ich mich diesen Sommer über mit einigen Lehrbüchern der Pastoraltheologie abgegeben, mit ältern und neuern. Eine Frucht dieser Beschäftigung ist diese kleine Arbeit. Wenn auch von vornherein auf neue, überraschende Gesichtspunkte verzichtet werden muss, wenn meine Tätigkeit im wesentlichen darauf gerichtet ist, schon gegebenes in vielleicht neuer Gruppirung aufzuzeigen, schon gesagtes nur noch zu vertiefen, so berührt doch die vorliegende Arbeit eine unserer, wenn nicht wichtigsten, so doch häufigsten Tätigkeiten, die uns sozusagen nie in Ruhe lässt. Ja, ich möchte geradezu zeigen, wie sie auch eine der wichtigsten ist, deren Vernachlässigung sich bitter zu rächen pflegt.

In der Überschrift liegen drei Voraussetzungen, über deren Richtigkeit ich hierzulande das Protokoll für geschlossen erachte. Die erste, dass wir überhaupt über einen bestimmten Text predigen. Dem guten alten Harms will es zwar vorkommen, als ob das Predigen nach Texten nicht allein die Ausbildung der Predigtkunst, sondern ebenfalls die christliche Erkenntnis und selbst, was noch viel mehr sagen will, das christliche Leben sehr gehemmt habe, dass es weit besser in der Kirche und um die Kirche stände, wenn den Predigern die Fessel des Textes nimmer wäre angelegt worden. Aber ein paar Zeilen weiter meint er inkonsequent: über Texte soll gepredigt werden, über Texte wird gepredigt. Hat er aber damit vielleicht, ohne von seiner prinzipiellen Stellung im geringsten zu weichen, nur dem damaligen kirchlichen Brauch ein Opfer gebracht, so lesen wir an anderer Stelle: Nur ausnahmsweise möchte ich selber dies passiren lassen (d. h. *ohne* einen biblischen Text zu predigen), ausser andern Gründen aus diesem pastoral-theologischen: die Gemeinde verliert die Gewähr, oder was sie für eine Gewähr hält, dass eine solche Predigt wirklich Gotteswort sei. Damit gibt Harms doch Alfr. Krauss, Hagenbach u. a. recht, dass die allgemeine Notwendigkeit eines Textes für die gottesdienstliche Predigt feststeht. Der

Text ist der formelle Ausdruck für den Unterschied der gottesdienstlichen Predigt von der Rede des Missionars einerseits und von der allgemein religiösen, aber nicht spezifisch kirchlich-biblischen Rede anderseits (Kr. I, 284). Ohne Text fehlt der Gemeinde die Legitimation, dass sie eine Predigt über Gottes Wort zu hören bekomme, mit ihm bekommt sie ein Mass in die Hand, die Christlichkeit der ihr gebotenen Rede richtig zu erkennen und abzuwägen.

Die zweite Voraussetzung ist die, dass der Text aus der Bibel stamme. Nicht sowohl, weil 2. Petri 4, 11 steht: Wenn Jemand redet, so rede er es als Gottes Aussprüche, sondern aus den soeben besprochenen Gründen. Niemand wird heute mit dem alten Realismus so weit gehen, Texte aus Schiller und Shakespeare zu wählen.

In der Überschrift liegt endlich drittens, dass ich den Perikopenzwang verwerfe. Über seine Vorteile und Nachteile ist sehr viel geschrieben worden. Jedenfalls ist der Grund, den Harms als Nachteil anführt, das Volk sei im Grunde unzufrieden mit den freien Texten, schon längst nicht mehr wahr. Luther selbst hielt die Freigebung des Textes für das Bessere, wenn nur mehr geistreiche Prediger sich fänden. Ohne uns lange auf das Für und Wider einzulassen, halten wir's in dieser Frage mit Krauss, der (I, 270) sagt: Wir stellen mit aller Bestimmtheit den Satz auf, dass die Regel nur die *freie* Texteswahl sein dürfe. Mir scheint das Perikopensystem, auch da, wo man eine evangelische. epistolische und dann noch einige freie Perikopenreihen hat, stets das reine Prokrustesbett zu sein, denn die Stimmung des Predigers, welche die Mutter jeder wahrhaft guten Predigt ist, das spontane, intuitive Erfassen eines Zusammenhanges lässt sich nicht kommandiren. Der Geist Gottes — und ohne ihn wird keine Predigt gut sein — weht wie der Wind, wo er will. Man kann ihn nicht rufen wie im „Freischütz": Samiel, erscheine!

Damit ist nun auch die hohe Wichtigkeit der Textwahl nachgewiesen. Die Fähigkeit, sagt derselbe Krauss, sich die richtigen Texte in der Bibel selber auszuwählen, ist eine fundamentale Eigenschaft für jeden Menschen, welcher mit dem Anspruch auftritt, als Leiter eines wenn auch noch so kleinen kirchlichen Gemeinwesens bestellt und mit der Führung eines Pfarramtes betraut zu werden. Nicht jeder Text, sondern nur ein gut gewählter ist schon eine halbe Predigt wert. Schon mit dessen Verlesung sieht sich der Zuhörer mitten in den Gedankenzusammenhang hineingestellt, der nun vor ihm aufgerollt wird. Nur einem richtig ausgewählten Text wohnt die Eigenschaft

inne, die Hörer willenlos in seinen Bann zu ziehen. Palmer sagt (Homil. 320): Es ist etwas Schönes, etwas Herrliches, wenn es dem Prediger gelingt, schon mit dem Text die rechte Saite anzuschlagen. Das wirkt oft wie elektrisch auf die Versammlung, die sogleich empfindet, das sei es, was heute gesprochen werden müsse. Palmer bezieht dies zwar nur auf Kasualien, sollte es nicht auch ohne Abzug von den übrigen Predigten gelten?

Man sollte es denken. Nur von diesen gewöhnlichen sonntäglichen Predigten und den dazu gehörenden Texten soll heute geredet werden. Von sämtlichen Kasualpredigten (Trau-, Leichen-, Taufreden und was noch alles dazu gehört) wollen wir absehen. Bei Kasualien ist freilich die Textwahl oft sehr schwer. Wer von uns hat da nicht etwa schon stundenlang gesucht und doch nichts entsprechendes gefunden? Und wer hat dann nicht wieder mit dem Ästhetiker Vischer gesagt: Wer nicht sucht, der findet? Jedenfalls steht beides in engem Zusammenhang und es wird wohl so sein, wie unser bereits genannter Strassburger Professor der praktischen Theologie sagt (Kr. I, 270): Sollte der Mann das Auffinden der entsprechenden und passenden Texte für die Predigten an den gewöhnlichen Sonntagen nie lernen, so ist mit völligster Sicherheit anzunehmen, dass er sich auch in der Wahl der Bibelworte für die Kasualien vergreifen wird. Welch trauriger Mietling!

Auch die Serienpredigten sollen uns hier, wo wir von den Grundsätzen bei der Wahl eines einzelnen Textes, nicht einer ganzen Textreihe reden, nicht weiter beschäftigen. Und endlich sehen wir ganz ab von dem, was in Bezug auf den Inhalt der Predigt dem reinen Takt der Prediger anheimzugeben ist. In dieser Beziehung bedarf es nach Krauss (I, 269) um gut, d. h. zweckmässig zu predigen, des Zusammentreffens zweier Umstände: erstlich muss der Gegenstand im augenblicklichen Bedürfniskreis der Gemeinde und zweitens muss er im augenblicklichen besondern Interessenkreis des Predigers liegen. Palmer sagt, dass unter 100 Textwahlen 99 rein persönlich bedingt seien, daher man den Mann auch an seinen Texten erkenne. Also ohne die Notwendigkeit, die Bedürfnisse seiner Gemeinde recht zu erkennen, sein Taktgefühl zu bilden und zu klären und sich in stete Selbstzucht zu nehmen, wird niemand seiner Gemeinde ins Herz predigen können. An einem Sylvesterabend hat in meiner Gemeinde ein von einem Lehrer geleiteter Chor bei schneidender Kälte das Lied angestimmt: Der Lenz ist angekommen, habt ihr es nicht vernommen? Das war ein Vergehen gegen den *Takt*. Und bei weitem mehr ein Vergehen gegen den Takt, als ein notwendiger Ausfluss

ihrer dogmatischen Richtung ist es, wenn rationalistische Prediger auf Grund von Matth. 6, 12 (Vergieb uns unsere Schulden etc.) über das Schlimme des Schuldenmachens, an Ostern über Erkennungszeichen des Scheintodes, an Weihnachten über den Nutzen der Stallfütterung predigten. Es wäre wahrhaftig nicht mehr zu früh, jene Sünden nicht mehr, wie es so oft heute noch geschieht, der kritischen Richtung innerhalb der Theologie in die Schuhe zu schieben; diese letztere nicht mehr in *einen* Topf mit jenen zu werfen, von denen sie doch ein Schleiermacher und eine Tübingerschule trennt. Übrigens berichtet uns Vinet von einem offenbar nicht rationalistischen Prediger, der in Act. 28, 30: Paulus blieb zwei ganze Jahre in einem eigenen gemieteten Hause: eine Predigt über die gegenseitigen Pflichten der Eigentümer und Mietleute fand. So viel zur reinlichen Abgrenzung des Themas.

Die Frage, die uns beschäftigt, heisst: Was für formale Grundsätze sollen uns bei der Wahl eines Textes leiten? Machen wir zuerst einen Umweg und gehen wir etwas den gebräuchlichsten *Fehlern* nach, die wir in der Aufstellung solcher Grundsätze zu entdecken vermögen.

Am bequemsten ist es ohne Zweifel, wie es da und dort, doch wohl selten geschehen mag, sich mit solchem grundsätzlichen Ballast gar nicht abzugeben, sondern ohne Grundsätze frisch, fröhlich, frei in See zu stechen, sich den Eingebungen des Augenblicks zu überlassen. Dieses Tun scheint sogar einer biblischen Begründung nicht zu entbehren. Es ist ein Wort des Herrn: Sorget nicht, wenn sie euch überliefern, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch zu derselben Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Nun aber bezieht sich das auf eine Verteidigungsrede, nicht auf eine Predigt. Auf solche Art mag eine mehr oder weniger gehaltvolle, mehr oder weniger geistreiche Plauderei zu Stande kommen, nur keine Predigt. Hagenbach hat sicher recht, wenn er fordert: In betreff dieser Fragen der Texteswahl bedarf es leitender Grundsätze; denn hier soll der Zufall so wenig entscheiden als die Laune. Auch Krauss redet von bestimmten Grundsätzen, nach denen an diesem Sonntag diese Schriftstelle, an jenem jene zur Behandlung auszuwählen sei. Wer die Wahl hat, hat die Qual, heisst es zwar. Aber ein gewissenhafter Prediger wird sich am wenigsten der Qual dieser Wahl entziehen. Also wir machen es uns zur Gewohnheit, den Text zu suchen. Sollte er uns, was ja auch geschieht, und oft unter Umständen, da wir das Recht haben, von einer freundlichen

Fügung Gottes zu reden, gleichsam als eine reife Frucht in den Schoss fallen, so sagen wir dankbar:

Wir nehmen hier von deiner Hand
Den Boten, den du uns gesandt:
Herr, segne sein Geschäfte!

Aber für gewöhnlich gehen wir auf die Suche nach einem Text, wie der Kaufmann auf die nach der köstlichen Perle. Aber es entsteht sofort die Frage: Soll der Text *post* factam sermonis dispositionem gesucht werden oder antea? Natürlich *vorher*, bevor das ganze Gebäude der Predigt in seinen hauptsächlichsten Umrissen vor unserm innern Auge steht. Das gegenteilige Verfahren ist ein Fehler, der dadurch nicht geringer wird, dass man ihm ziemlich oft begegnet und dass auch Harms ihn teilt, wenn er I, 74 sagt: Freie Texte setzen voraus, dass man zu dem Thema seiner Predigt den Text gesucht habe. Das *Gegenteil* ist richtig. *Zuerst* muss man den Text und *nachher* das Thema suchen. Das ist allein das normale Verfahren. Sonst klebt der Text so zufällig am Ganzen der Predigt, wie ein neuer unpassender Erker an einem alten Haus, wie ein Schwalbennest am Gebälke. Sonst wird der Text rein nebensächlich, sekundär, während ihm doch in der zeitlichen Aufeinanderfolge der verschiedenen Predigtteile, in der Art, wie er das Zustandekommen der Predigt beeinflusst und dirigirt, in seiner ganzen Stellung innerhalb des Gottesdienstes eine sehr primäre Bedeutung zukommt. Sucht man den Text nachträglich zu dem Thema hinzu, das bereits eine Gestalt erlangt hat, die nicht mehr abgeändert werden kann, so reisst man auseinander, was eine lückenlose Einheit sein sollte. Denn nur in sehr seltenen Fällen deckt sich ein nachträglich gesuchter Text mit der Predigt ganz. Das pflegen wirklich glückliche Zufälle im Studium eines Geistlichen zu sein. So wird der Text nur ein lose mit dem Folgenden zusammenhängender, nur zufällig durch irgend eine Wortverbindung an das Thema der Predigt erinnernder, ganz unberechtigterweise an die Spitze gestellter Gedanke (viel richtiger gehörte alsdann das Thema an die Spitze!). So wird der Text zum Motto. Auch dieser Fehler wird nicht kleiner dadurch, dass er haufenweise in den Predigten berühmter Prediger alter und neuer Zeit und jeder Richtung zu finden ist. In der Vorrede zu den Predigten von Bitzius steht zu lesen, dass die Art, wie er seine Bibeltexte behandelte, namentlich dem Nachdenken jüngerer Pfarrer empfohlen werde. Alle Achtung vor seinen Predigten, aber das, was dann weiter dort zu lesen ist, dass ihm seine Predigttexte manchmal bloss Mottos waren, dass es ihm unmöglich gewesen sei, einen Text breit zu

treten, wie es manche Prediger als richtige Schriftgelehrte täten, das scheint mir eher einen Nach-, als einen Vorteil zu involviren.

Also beginnen wir zu allervörderst damit, unsern Text zu suchen. Noch aber sind gar verschiedene Fragen nicht erledigt. Woher soll ich ihn nehmen? Aus dem alten oder dem neuen Testament? Es gibt Prediger und Hörer, die das alte bevorzugen, vielleicht seines handgreiflicheren Monotheismus wegen. In der reformirten Kirche hat überhaupt, besonders früher, eine entschiedene Vorliebe für das alte Testament geherrscht. Auf jeden Fall ist das unrecht. Soll eines bevorzugt werden, so kann es nur das neue sein. Denn wir sind ja Diener der *christlichen* Kirche. Am besten ist es, das eine tun und das andere nicht lassen und beide Testamente benützen. Jeder Schriftgelehrte, der für das Reich der Himmel unterrichtet ist, gleicht einem Hausvater, der aus seinem Schatze neues und altes hervorgibt. Es ist keineswegs ausser Acht zu lassen, dass novum testam. in vetere patet und infolge dessen es geradezu voraussetzt. — Sollen auch Texte aus den Apokryphen genommen werden? Harms sagt: Ein Text aus den Apokryphen widerspricht auch aller Idee von einem Text, und auch Vinet spricht sich entschieden dagegen aus. Doch gestehe ich vor einigen Jahren einmal, allerdings nach einigem Schwanken, einer Predigt den Text Weish. 2, 23: Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen, gegeben zu haben. Er gefiel mir wegen des in ihm liegenden Gesetzes des Kontrastes, worüber später noch eine Bemerkung folgen soll. Im neuen Testament — soll man da die Texte vorzüglich aus den Evangelien oder den Episteln wählen, und unter den letztern aus den Briefen Petri oder Pauli, Jakobi oder Johannis? Wir werden Gott danken, dass wir beide haben und von beiden Gebrauch machen. Die Bibel hat ja hier wie dort eine erstaunliche Fülle von Ewigkeitsgedanken, sie ist nicht so arm, dass wer ernsthaft sucht, nicht auch in ihr etwas fände. Mit offenbarer begreiflicher und berechtigter Vorliebe kehrt man heutzutage zu den eigentlichen Herrenworten zurück. Da ist das Wasser des Lebens noch am ungetrübtesten, kräftigsten. Als Kuriosum möchte ich zu dieser Vorliebe ein Wort von Harms stellen (I, 65), das uns zeigen mag, auf welche Irrwege auch helle Geister durch eine Betrachtung der Bibel wesentlich vom Standpunkt des Dogmas aus kommen können. Harms findet den grössten Nachteil darin: Bei den Evangelien wird das Evangelium nicht gepredigt. Wie sollte auch das Evangelium aus ihnen heraus gepredigt werden? Es ist ja nicht darin — und belegt das mit der Erklärung Spangenbergs: Die *Episteln* sollten eigentlich das Evangelium

Jesu Christi, die Evangelien aber die *Geschichte* Jesu heissen, weil von dem Kern des Evangelii, dem Tod und Blute Jesu, des erwürgten Gotteslammes, und allem, was daher fliesset und daran hängt, in den Evangelien nicht so viel zu finden, als z. B. in den Episteln Pauli; kurz gesagt: weil man über ein Evangelium predigen könne, ohne ein einziges christliches Dogma zu berühren. hic Rhodus, hic salta!

Aber es kann einer seine Texte aus der Bibel nehmen, wo er sie findet und dennoch von falschen Voraussetzungen sich leiten lassen. Knüpfen wir an den soeben berührten Punkt an. Mancher sucht absichtlich nur solche Texte heraus, die dicta probantia seiner Dogmatik sind, der orthodoxen oder der freisinnigen oder der vermittelnden. Seine Dogmatik der Gemeinde als wahr zu erweisen, aus dem h. Bibelbuch als wahr zu erweisen, das ist ihm die Hauptsache. Aber wir sind schwerlich dazu angestellt zum Dienst an unsern Gemeinden und daraufhin verpflichtet worden, unser dogmatisches System zu predigen, sondern das Wort der h. Schrift. Im Sinne des Apostels: ich wollte nichts anderes unter euch wissen, als nur Jesum Christum und zwar den Gekreuzigten, und: meine Predigt bestand nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft. (1. Kor. 2, 2 u. 4.)

Wieder ein anderer sucht nur Texte, die seine Forderung zu belegen scheinen: Weg mit der Dogmatik! Ethik, Humanität, praktisches Christentum, der Kultus der werktätigen Nächstenliebe, das und nur das sei die Quintessenz des Christentums und mit deutlicher Beziehung darauf seien die Texte auszuwählen. Wer Sonntag für Sonntag nichts zu predigen weiss, als das Gleichnis vom barmherzigen Samaritter, als (um mit Harms zu reden) nicht das Herr Herr sagen bringe ins Himmelreich, sondern das Tun, die Tugend, die Berufstreue, die Pflichterfüllung, die Gemeinnützigkeit, man müsse Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, Gott wohne nicht in Tempeln von Menschenhänden gemacht, der Kirchgang sei ein nutzloses Werk u. s. w., der muss sich nicht wundern, wenn er die Leute so tun sieht und seine Kirche darum immer leerer wird. Der erweckt in seinen Hörern den Gedanken, als sei die Bibel ein Handbuch der Kasuistik oder ein Lehrbuch des guten Tons in allen Lebenslagen. Suchen wir vielmehr Texte, die „Christum treiben", wie Luther sagte, und wir haben Religion *und* Moral in Einem verbunden. So sagt auch Krauss (I, 203): Es ist dem Prediger direkt geboten, seine Neigungen als Landwirt, Politiker oder was es sonst sein mag (sagen wir etwa noch: als Dogmatiker, Philosoph, Sozialreformer, Hi-

storiker) gehen zu lassen und sich auf der Kanzel an das allein zu halten, wozu die Kanzel da ist, an die Besprechung der religiösen Beziehungen, d. h. der Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, und an die der sittlichen Beziehungen, d. h. der Beziehungen zwischen dem Menschen als solchem und der ihn umgebenden Welt.

Es ist ja freilich weit bequemer, anstatt den Schriftgehalt möglichst zu seinem Recht kommen zu lassen, solchen speziellen Liebhabereien zu fröhnen. Aber die Gefahr, sich auszupredigen, die so wie so für den Prediger nicht die kleinste ist und der er nur durch stetes, regelmässiges Schriftstudium, durch treu geübte Seelsorge innerhalb seiner Gemeinde und durch fleissiges Lesen einigermassen begegnet, wird auf diese Weise schwerlich vermieden. Und ein Pfarrer, der sich ausgepredigt hat, gleicht dem Instrument des Stabstrompeters vor Gravelotte im bekannten Freiligrathschen Gedichte.

Wieder andere endlich suchen mit Vorliebe Texte auf, die sie möglichst wenig binden, die ihrer Phantasie jede Abschweifung erlauben und ihnen gestatten, vom Hundertsten aufs Tausendste zu kommen. Würde nicht ihre Leiblichkeit und physische Konstitution sie an das Wort erinnern: est modus in rebus, sie kämen auch aufs Hunderttausendste. Es ist bei Anfängern begreiflich, wenn sie es für eine homiletische Meisterschaft halten, in einer Predigt möglichst alles zu sagen, was sie wissen. Aber genug Pfarrer, die über die Anfänge so ziemlich hinaus sind, haben noch immer den Brauch, aus jeder Predigt, der Text laute fast wie er wolle, ihre ganze Glaubenslehre, die Theologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie hervorzuzaubern. Die Zeiten, da man darin eine besondere Tugend sah, über jeden Text jede Predigt über jedes Thema halten zu können, (um mit Palmer 307 zu reden) sind glücklicherweise lange vorbei. Man verlangt heute vom Prediger Zucht und Mass und — Grundsätze, richtige Grundsätze.

In den bisher genannten Grundsätzen, die Texte auszuwählen, haben wir überall den nämlichen *Fehler* konstatiren können, man ist ausgegangen von Voraussetzungen, die der Sache selber durchaus fremd sind. Die richtigen Grundsätze, nach denen man die Textauswahl trifft, müssen *im Begriff der Predigt selbst* liegen, Auf die Predigt müssen wir darum greifen, um zu richtigen Grundsätzen zu kommen. Ein anderer Weg wäre wenigstens möglich. Man könnte diese Grundsätze heraussuchen aus der Unzahl von Predigten, die gedruckt worden sind und gehalten werden. Würde man da in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang zwischen

Predigt und Text kritisch untersuchen, die Resultate dann nach einheitlichen Gesichtspunkten zusammenstellen und ordnen, die hauptsächlichsten, wohl auch die richtigen Grundsätze, nach denen man einen Text wählt, müssten evident werden. Nur befürchte ich, der Weg hiezu möchte etwas gar zu umständlich sein und am Ende uns zu tausend verschiedenen Grundsätzen führen. Wollen wir darum auf dem kürzesten Wege zu richtigen Grundsätzen für die Textwahl kommen, so müssen wir den Begriff der Predigt untersuchen. Denn in ihm liegen sie.

Die erste Anforderung, die man an die Predigt stellt, ist die, dass sie *schriftgemäss* sei. Sie hat auf anderweitiges, was weder ausgeführt noch in nuce im Texte liegt, sich gar nicht einzulassen, aber auch nichts in ihm liegendes liegen zu lassen. Texttreue und Texterschöpfung sind die beiden Erfordernisse. Es ist aber nur möglich, dieser doppelten Forderung zu entsprechen, wenn die Wahl des Textes die primäre Funktion ist. Sonst ist die Schriftmässigkeit der Predigt nur Zufall. Auch Vinet (120 ff.) nennt dies den häufigsten Fall, die natürlichste Stellung des Predigers. „Man ist alsdann — so fährt er weiter fort — im Dienste seines Textes, jedoch nicht mit sklavischem Sinne, mit Kleinlichkeitsgeist und Hängen an kindischer Exegese; er ist für uns gleichsam eine mystische Frucht, aus der wir allen Saft auspressen und dessen ganzen Duft wir bewahren wollen. Man entwickelt mit aller Ehrfurcht nicht gerade die Wörter und zufälligen Einzelheiten, sondern die Gedanken selber. Da indessen Gedanke und Form immer vereinigt sind, und zwar nirgends so enge wie in der Bibel, so nimmt die Rede die Form des Textes an. Sie hat infolge dessen nichts abstraktes, sie ist konkret wie eine Tatsache, wie eine Geschichte. Die Behauptung des heiligen Schriftstellers ist gleichsam ein Faktum, worüber man Bericht erstattet."

Suchen wir also einen Text, von dem wir überzeugt sind, dass er sich so behandeln lasse. Treten wir an die Bibel heran. Gibt es nun aber nicht Mittel, uns die Mühe des Suchens etwas zu erleichtern? Und eine grosse Erleichterung wäre es für uns, wenn uns die Propheten, Jesus und die Apostel deutlich zeigen könnten, nach welchen Grundsätzen *sie* gepredigt haben, nach welchen Grundsätzen sie ihre Texte auswählten. Aber schon indem wir dies sagen, sehen wir ein, dass von dieser Seite in Bezug auf die Textwahl keine wesentliche Hülfe zu erwarten ist. Wir finden ja eine ganze Anzahl von Predigten in der Bibel; ganz abgesehen von den Busspredigten der Propheten, die Bergpredigt Jesu, seine Strafpredigt gegen die Pharisäer (Matth. 23),

die Abschiedspredigt Pauli vor den Altesten von Ephesus in Milet (Act. 20), seine Predigt über den unbekannten und doch bekannten Gott vor den Athenern (Act. 17), aber Predigten im schulgemässen Sinn sind es keine, am wenigsten die Bergpredigt. Es sind didaktische, religiöse und zum Teil auch blosse Gelegenheitsreden. Darum werden wir auch vergeblich darin nach Texten suchen, noch vergeblicher nach den Grundsätzen, die wir haben möchten. — Doch ist nicht die Bibel auch ohne schulgemässe Predigten für den christlichen Bibelleser (und das sollte der Pfarrer κατ' ἐξοχήν sein) ein wahrer embarras de richesse an Texten? Ohne Zweifel. Aber es ist doch eigentümlich, dass wir oft stundenlang suchen (mir ist das wenigstens schon passirt) und suchen und kaum einen Text finden, der „einschlägt". Woher kommt das? Ein gut Teil fällt dem zur Last, was wir oben das im augenblicklichen besonderen Interessenkreis des Predigers liegende genannt haben. Anderes kommt auf Rechnung unserer Schwerfälligkeit, unserer Bibelunkenntnis und unserer temporären Geistesarmut. Wieder anderes aber — und das darf man sagen bei aller Ehrfurcht vor dem Buch der Bücher — kommt auf Rechnung der Bibel selbst. Sie enthält ja wohl eine überwältigende Fülle religiöser Gedanken, innerer Erfahrungen und sittlicher Bilder, aber viel weniger Texte, die unmittelbar geeignet sind, einer Predigt zu Grunde gelegt zu werden, als man meint. Ich habe einmal mit den Psalmen eine ernsthafte diesbezügliche Probe gemacht und bin über zweierlei überrascht gewesen: einmal darüber, in welch unzähligen, einander ähnlichen, einander überbietenden Wendungen und Ausdrücken ein einzelner Gedanke (z. B. Seelenangst in Verfolgung) immer wieder, zuletzt bis zur Ermüdung erscheint und sodann darüber, wie lange nicht so viele ihrer Worte als man etwa meint, unmittelbar zum Predigen einladen. Man sieht daraus, wie recht Harms hat, wenn er sagt: die Bibel ist überhaupt nicht geschrieben, darnach zu predigen, sondern darnach zu leben. Auch Vinet sagt einmal in seiner Homiletik: Nicht jeder Text enthält ein Thema. Also *den* Schluss ziehen *wir* daraus, also nicht jede Stelle, die man gemeiniglich Text nennt, ist für eine Predigt geeignet.

Damit sind wir nun um nicht viel weiter gekommen. Nun kommt aber ein zweites hinzu: An die Predigt stellt man die Anforderung, dass sie *Einheit* besitze: die Predigt besitzt Einheit, wenn der Predigtstoff so abgegränzt ist, und so in sich selber zusammenstimmt, dass nicht bloss alle einzelnen Teile auf denselben Gegenstand sich beziehen, sondern auch zur Hervorbringung des einen und selben Gesamteindrucks mitwirken (Krauss

I. 279). Die Predigt soll ein Organismus sein und das Wesen eines solchen besteht ja darin, dass im Keime des Ganzen die einzelnen Teile mitenthalten sind (Kr. 290). Nun ist der Keim, aus dem die einzelnen Teile zu einem in sich einheitlichen Predigtganzen hervorwachsen, der Text. Die Predigt soll streng und folgerichtig auf ihrem Texte aufgebaut sein.

Was ergeben sich nun daraus für Grundsätze inbezug auf die Textwahl?

Man wähle womöglich Texte, die einen in sich geschlossenen Gedankengang schon haben oder aus denen er ungezwungen und leicht zu finden ist. Das sind die besten Texte, aus denen die Predigt gleichsam schon fix und fertig herausspringt wie in der griechischen Mythologie die Athene gepanzert und gewappnet aus dem Haupte des Zeus. Z. B. Röm. 1, 16: Ich schäme mich des Evangeliums Christi nicht. Röm. 8, 28: Wir wissen, dass denen, die Gott lieben etc. Matth. 16, 26: Was nützte es dem Menschen etc. Einem Anfänger gibt Hagenbach in der theolog. Encyklop. den Rat: er wähle einen Text, den er bewältigen kann, der ihm durchsichtig und objektiv geworden ist und den er zu handhaben weiss. Hier ist sogar ein überwiegend moralisches Thema zu empfehlen. — In der unmittelbaren Qualifikation um eine Stufe niedriger, und in der Schwierigkeit der Behandlung um eine Stufe höher stehen *die* Texte, in denen die geschlossene Gedankenreihe nur dadurch zu Stande kommt, dass man auch den *Context* herbeizieht, d. h. den allgemeinen Zusammenhang, in dem er steht, die Veranlassung, die zum Text den Anstoss gegeben hat. — Sodann hat man darauf zu achten, dass die Gedankenreihe des Textes *reich* ist, dass sie genügenden, ausgiebigen Stoff enthält, um auf ihr eine, vielleicht sogar zwei und mehr Predigten aufzubauen. Der Text soll fruchtbar sein, verlangt auch Vinet. Wenn, Kasualpredigten immer ausgenommen, die hauptsächlichsten Gedankengänge einer Predigt rein ausserhalb des Textes liegen und dem die Predigt ausarbeitenden Geistlichen ganz unabhängig von ihm zuströmen, so mag eine ganz gute Rede das Licht der Welt erblicken, aber schwerlich eine Predigt. Mit andern Worten: der Text ist so zu wählen, dass man ihn *aus*legen kann. Bekannt ist der Spott Gœthes über die Prediger seiner Zeit: Legt ihr nicht aus, legt ihr doch unter! Wie manche Predigt kommt zu stande dadurch, dass man in den Text hineinlegt, was nicht darin liegt und dann nachher wieder aus dem Text herausholt. Das gleicht dem bekannten Zauberkunststück, aus einem Hute Bälle, Seidenbänder, Eier und was die Herrschaften sonst noch verlangen, hervorzuzaubern. Wie mancher

Gedanke ist doch einem Text nicht schon unterlegt worden, der ihn niemals als sein Kind anerkannt hätte! Was wird da nicht alles aus einem Texte heraussymbolisirt und allegorisirt! Was zieht man da nicht alles an den Haaren herbei! Die Daumenschraube ist in zivilisirten Staaten ausser Gebrauch gekommen. Bei uns in der Kirche ist sie noch immer an der Arbeit. und der arme, bedauernswerte Delinquent, aus dem man Dinge herauspresst, mit denen er gar keine Verwandtschaft hat, ist der Text. Vinet (Hom. 135) klagt darüber: Es scheine, als habe man mit der Bibel um so mehr gespielt, je ehrwürdiger sie gewesen sei und kein menschliches Buch sei in dieser Beziehung so gequält und geneckt worden, wie die h. Schrift. An einem andern Orte (pg. 106) nennt er dieses Ein- und Unterlegen eine in aller Form vollzogene Opferung des Wortes Gottes.

Weiter soll man womöglich solche Texte zuerst berücksichtigen, die die Einteilung quasi in sich selber tragen. Je zwangloser und ungequälter sich die Disposition aus dem Text schon ergibt, um so besser wird die Predigt sein. Gequälte Dispositionen, erkünstelte Einteilungen hinterlassen nie beim Zuhörer den Eindruck des Harmonischen. Nur wo der Text mit spezieller Betonung dieser Forderung ausgewählt worden ist, kann die Predigt ihm treu bleiben, ihn erschöpfen, ohne gegen ein anderes homiletisches Gesetz sich zu verfehlen. Man muss dem Wort Hagenbachs beistimmen: Die beste Einteilung wird übrigens die immer sein, wo die Gliederung des Textes auch die Gliederung der Predigt bedingt, wo diese gleichsam aus dem Text herauswächst. Der Text soll im Thema gipfeln, das Thema sich auf den Text stützen, nicht so irgendwo in der Luft schweben. Text und Thema dürfen nicht zwei parallele Linien sein, sondern, wenn ein anderes geometrisches Bild zu brauchen erlaubt ist, zwei ähnliche Dreiecke.

Noch ein dritter der Predigt immanenter Begriff ist es, von dem aus wir ein Licht gewinnen auf unsere Grundsätze. Palmer überschreibt ein Kapitel seiner Homiletik: Die Predigt als *Kunstwerk.* Sie fällt als ein Teil des Kultus unter das allem Kultus wesentliche Gesetz des Schönen. Die Kunst, vor der Gemeinde zu predigen, hat sich geschichtlich entwickelt und eine glänzende kunstvolle Rhetorik, zu Zeiten analog der blühendsten klassischen Rhetorik der Griechen und Römer, ist aus dieser geschichtlichen Entwicklung herausgewachsen. Diese Kunst prägt sich für den Kenner aus in einer besondern Sprache, dem Kanzelstil, in der Einteilung, in der Art der Ausführung, im Schluss einer Predigt, kurz in der ganzen Art und Weise des strengen „Sich in Zucht

nehmens", worin die Alten uns glänzende Vorbilder sind. Wir geraten heute leichter in die andere Gefahr, zuchtlos, trivial, banausisch zu reden. Das sind die weniger gern gesehenen Folgen der Individualität und ihres Vorherrschens auch hier. Dass die Predigt ein Kunstwerk sein müsse, ist *nicht* ihr *oberster* Zweck, aber in allewege einer ihrer vornehmsten. Das streitet nicht gegen 1. Kor. 2, 1 ich kam nicht mit hohen Worten oder hoher Weisheit, euch das Zeugnis Gottes zu verkündigen — so wenig Würde notwendig gegen Wahrheit kämpfen muss. Diese Forderung macht sich nun auch bei der Textwahl geltend. Denn zur Predigt als Kunstwerk gehört selbstverständlich auch der Text.

Folgende Forderungen scheinen mir begründet zu sein.

Man hüte sich, im sonntäglichen Gottesdienst zwei oder noch mehr Texte zu lesen, obwohl das uns von den berühmtesten Predigern berichtet wird. Zwei Texte wirken immer unkünstlerisch; sie gefährden die Einheit und müssen schon sehr gut ausgewählt sein, um diese Klippe zu vermeiden. Es wird doch wohl richtig sein, was Palmer hiezu bemerkt (pg. 306): Ein Zusammennehmen zweier Texte kann oft fruchtbar sein. Aber neben alledem liegt es doch im Begriff des Textes, dass er wesentlich nur *einer* ist. Das rechte Verhältnis von Text und Predigt ist sonst eigentlich umgekehrt. Statt dass du den Text auslegst, muss vielmehr der Text deine Gedanken auslegen helfen und weil dazu *eine* Bibelstelle nicht ausreicht, nimmst du als Vorspann eine andre dazu. In England soll es häufig vorkommen, dass zwei Texte gewählt werden, ein alttestamentlicher der Weissagung und ein neutestamentlicher der Erfüllung oder dass man einen Evangelientext mit einem entsprechenden Episteltext verbindet. Das ist ganz sinnig gedacht. Aber es erfordert gewiss keine kleine Kunst, daraus ein einheitliches Ganzes herauszubringen. In der Kinderlehre hingegen über zwei und mehr Texte zu reden, das geht ganz wohl an, weil da ganz andere Gesetze gelten.

Sodann möchte ich raten, einen kurzen prägnanten Text einem langen vorzuziehen. Das ist namentlich Sitte in der französisch-reformirten Kirche. Zu der Bemerkung von Cl. Harms (I, 74): ein längerer Text wird der Gemeinde weniger missfallen, als ein kurzer, möchte ich ein Fragezeichen setzen. Es ist ebenfalls eine Forderung, die die Predigt als Kunstwerk stellt, dass die Einleitung (und in diesem Sinn gehört der Text mit zur Einleitung) die Spannung der Hörer erhöhe, ihre Aufmerksamkeit steigere, ihr Interesse fessele. Das tun nun unstreitig kürzere Texte, die länger und leichter im Ohr liegen bleiben, besser als lange. Gewöhnlich krystallisirt sich ja der Gedankengang irgend

eines längern Textes in einem einzelnen Vers. Den hebe man doch lieber heraus, wie gesagt, eines rein künstlerischen Gesetzes wegen. Wer der Predigt die Aufgabe zumutet, die Gemeinde mit dem Ganzen des Schriftwortes nach und nach bekannt zu machen und von dieser Voraussetzung aus seine Texte wählt, verwechselt den sonntäglichen Gottesdienst mit der Bibelstunde. Da sind Texte, aus halben und ganzen Kapiteln bestehend, am Platze.

Was ist zu machen, wenn man aber zwei Texte von fast gleicher Eignung findet? Da nehme ich gerne den unbekannteren anstatt des bekannten, um, wie Vinet meint, nicht eine Art traditionelle Eintönigkeit in die Textwahl sich einschleichen zu lassen. Er nennt es auffallend, gewisse Texte immer wieder zu finden, als hätten sich die meisten Prediger für verpflichtet gehalten, sie zu behandeln. Ich nehme gern den prägnanteren statt des weitschweifigeren (Luc. 6, 20: Selig seid ihr Armen — anstatt Mth. 5, 3: Selig sind die Armen im Geiste); den apostrophirenden Text, d. h. den, welcher die Hörer direkt anredet, lieber als den in der dritten Person erzählenden, weil die Gläubigen dann die Anwendung auf sich nicht lange suchen müssen, sondern sie sofort heraushören. Ich nehme gemäss dem Gesetze des Kontrastes den in schrofferen Gegensätzen, lebhafteren Kontrasten sich bewegenden Text lieber, als den, der die Gegensätze (ich denke da nur an rein formale Gegensätze, nicht an solche des Inhalts natürlich) abschwächt und die scharfen Spitzen abbiegt; um ein Beispiel zu nennen: als *Predigt*text würde ich Luc. 14,26: Wenn jemand zu mir kommt und nicht seinen Vater und Mutter und Weib u. s. w. hasset, der kann nicht mein Jünger sein, lieber wählen als den gleichen Sinnes Matth. 10, 37: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert — obwohl rein als Bibelstelle betrachtet, die mildere Form gewiss jedem die liebere sein wird. Ich ziehe den positiv behauptenden Text dem in negativer Form auftretenden vor, z. B. 1. Tim. 2, 4: Gott will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, ziehe ich vor dem ähnlichen 2. Petr. 3, 9: Gott will nicht, dass jemand verloren gehe u. s. w. Vielleicht werden Sie diese Beispiele lediglich auf Rechnung des persönlichen Geschmackes setzen und nicht als allgemein gültige Grundsätze ansehen. Aber ich decke mich einmal mit der Autorität Vinets. Er sagt p. 167: „Eine andere ebenso wichtige als vernachlässigte Regel ist die, dass die Texte individuell seien. Von zwei in allen übrigen Beziehungen ganz gleichen Texten wird derjenige, welcher am meisten Verwandtschaft mit unserer Individualität hat, bei weitem der bessere sein.“ — Und anderseits

nehme ich das Recht, so zu tun, aus dem Begriff der Predigt selbst, dass sie ein Kunstwerk sei; aus dem nämlichen Grunde, aus dem ich meine Predigt immer auf einen bestimmten, durchaus beabsichtigten Effekt hin ausarbeite. Ich möchte nicht nach Effekt haschen, noch Wirkungen erzielen, die lediglich den äusseren, von meiner Subjektivität herzugebrachten Mitteln zuzuschreiben wäre. Aber eine Predigt, die nicht im guten, *künstlerischen* Sinn effektvoll aufgebaut ist, wird nie eine tiefere Wirkung auf die Hörer hervorbringen. So viel künstlerische Absicht darf nicht nur, sie soll geradezu bei der Ausarbeitung der Predigt obwalten. Man tut damit der Predigt keinen Abbruch, im Gegenteil. Nur masslos eitle Prediger, wie ich solche allerdings kenne, können ihren Sermon als Gottes Wort, als *θεοπνευστος* ansehen, dem gegenüber jede Kritik von Menschen schlechterdings unstatthaft sei. Die Predigt ist allerdings auf dem Wort Gottes aufgebaut, sie soll es auslegen, sie soll von ihm zeugen. Aber sie ist durch und durch Menschenwerk. Eine Vergleichung mit dem Drama ist erlaubt, hat ja schon Vinet, dem gewiss niemand Herabwürdigung weder des Gotteswortes noch der Predigt vorwerfen will, es ausgesprochen: le discours oratoire est un drame. Auch das Drama ist auf einen bestimmten Effekt hin ausgearbeitet, man denke an die ganz vortrefflichen Aktschlüsse bei Freitag und Ibsen. Nun liegt ja wol der Effekt der Predigt wesentlich in dem, *was* sie sagt. Aber es ist nicht gleichgültig, *wie* sie es sagt. Nein, durchaus nicht. Sie kann damit die beste Wirkung nach und nach ersticken, sie kann aber auch die Wirkung mächtig steigern. Diese künstlerische Intention tritt nun allerdings hauptsächlich in der Predigt zu Tage. Aber schon in der Textwahl, in allen Äusserlichkeiten soll sie sich zeigen. Man soll mit allen erlaubten Mitteln planmässig darauf hinarbeiten, dass die Hörer geistig Anteil nehmen *müssen*, ob sie wollen oder nicht, dass sie sich dem Bann des gesprochenen Wortes nicht entziehen können, dass sie dem Zauber der geistigen Persönlichkeit erliegen. Und diesen Zauber denke ich mir so real, so wirklich, wie man ihn im Zeitalter der hypnotischen und Suggestionsversuche zu denken hat. Mit dem Verlesen des Textes muss gleichsam eine heilige Neugierde, eine innere Spannung in die Seele der Hörer einziehen: Wie kommt's jetzt? Es ist etwas Schönes, sagt Palmer, etwas Herrliches, wenn es dem Prediger gelungen ist, schon mit dem Text die rechte Saite anzuschlagen, das wirkt oft wie elektrisch auf die Versammlung. — Dass hiebei schon auf die Art und Weise der *Textverlesung* viel ankommt, ist selbstverständlich. Überhaupt haben hier die scheinbar unwichtigsten

Dinge ihre volle Bedeutung. „Diejenigen versündigen sich freventlich, die ihren Text gleichgültig herleiern", meint Palmer, „oder in den Bart murmeln, als ob es erst der Mühe wert wäre, die Stimme zu erheben, wenn ihre eigene Weisheit zum Worte kommt. Vielmehr wird die Verlesung desselben, wenn sie würdig, mit Ausdruck und Nachdruck, aber nicht als Deklamationsübung geschieht, an sich selbst schon einen Genuss, eine Erbauung geben, die durch die Predigt nur zu einer bewussteren und reichhaltigeren wird. Beides hängt aufs engste zusammen: wer schlecht predigt, wird schon den Text schlecht lesen und wer ihn schlecht liest, wird durch die beststudirte Predigt wenig Segen schaffen."

Noch eine Frage haben wir zu behandeln: Welche *Bibelübersetzung* haben wir der Vorlesung des Textes zu Grunde zu legen? Die Antwort heisst: Diejenige, welche wir in den Händen der Zuhörer wissen. Schlecht übersetzte Texte berichtige man sofort nach dem Grundtext. Ich würde es heutzutage für ein testimonium paupertatis einer Gemeinde und für eine sträfliche Vernachlässigung der Pflicht des an ihr angestellten Pfarrers halten, wenn bei diesem Verfahren die Gefahr eintreten würde, von der Harms redet (I, 76): „Man nimmt dem Volke viel, wenn man ihm den Glauben an die Richtigkeit der Übersetzung nimmt und es sprechen lehrt: Ist das nicht richtig und das nicht richtig, so ist wohl alles falsch." Es stünde wahrlich schlimm um die Sicherheit des Bibelwortes, wenn es abhängig wäre von einer mehr oder minder gelungenen Übersetzung! Auch haben unsere Gemeinden schon viel stärkere vermeintliche Stützen des Gotteswortes als bloss eine menschliche Übertragung brechen sehen, ohne deswegen unchristlich und irreligiös zu werden.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass meine Sympathien der sogenannten *analytischen* Predigt zugetan sind, die Krauss I, 287 folgendermassen definirt: Wenn der Prediger sich nicht bloss in seinen Gedanken, sondern auch in deren formaler Darstellung so an den Text bindet, dass dessen Gedankengang, wie innerlich, so äusserlich die Entwicklung des Ganzen beherrscht, so entsteht die analytische Predigt. Man nennt sie wohl auch Homilie im engern Sinn des Wortes. Doch lege ich wenig Wert auf diese wissenschaftliche Unterscheidung. Wer gute Texte wählt, ihnen folgt und Gedanken hat, der *kann* nicht schlecht predigen, wenn er auch kein Jota von analytischer und synthetischer Predigtform wüsste. Immerhin halte ich die sog. *synthetische* Predigt, so wenig ich ihre Existenzberechtigung leugne, entschieden für die

weniger vollkommene Predigtform. Sie entsteht, wenn wir (Krauss a. a. O.) die Anforderungen der Rhetorik höher stellen, als das Vorbild des Textes und dem Bibelwort nur das Recht gestatten, uns einen Gedanken an die Hand zu geben, den wir dann, ohne uns formal irgendwie durch den Text gebunden zu fühlen, lediglich nach den in ihm selbst liegenden logischen Verhältnissen und nach oratorischer Zweckmässigkeit behandeln. Ich bestrebe mich wenigstens immer mehr, mich *unter* den sonntäglichen Text zu stellen, nicht von vornherein *über* ihn, was bei der synthetischen Predigt eben die Regel ist. Man kommt auch mit der analytischen Predigtform im sonntäglichen Gottesdienste aus (die Kasualien, bei denen synthetische, d. h. Mottopredigten allerdings unerlässlich sind, haben wir ja von vornherein ausgenommen), abgesehen von Gleichnissen und Erzählungen, die sich hiefür naturgemäss weniger eignen, aber oft bei rechter Mühewaltung Grundlagen zu prächtigen analytischen Predigten geben, ohne dass die Gefahr eintritt, von der Krauss redet (I, 288): dass selten bei solchem Texte die rein analytische Methode sich über eine blosse Bibelstunde erheben und selten sogar eine schlechte Allegorisirung vermeiden dürfte. Die analytische Predigt ist ja doch die alte Homilie nicht mehr, nicht mehr das sklavische Gebundensein an den Text, also dass man ihn unbedingt Gedanke für Gedanke, Satz für Satz, ja wo möglich Wort für Wort behandeln müsste. Von ihr, aus der die christliche Predigt ja überhaupt entstanden ist, mag cum grano salis gelten, was Harms in unbegründeter Abneigung ihr angedichtet hat: Sie mache voll, aber nicht satt; sie sei ein Ruhepolster für träge und geistesarme Pfarrherren. Aber abgesehen davon, dass die *reformirte* Kirche sich von jeher mehr der analytischen Predigtweise zuneigte (Kr. I, 287), ist sie durch die geschichtliche Entwicklung im Laufe der Zeit das geworden und zwar, wie mir scheint, von sich aus, ohne bei der synthetischen zu borgen, was Krauss I, 290 die vollkommenste Predigtform, nämlich die Vereinigung beider, die analytisch-synthetische Methode nennt; d. h. eine Rede, welche sich ihren Gegenstand von dem den ganzen Text beherrschenden Gedanken geben lässt und denselben zwar nicht in sklavischer Anlehnung an die Struktur des Textes, wol aber unter treuer Benutzung sämtlicher durch denselben dargebotenen Gedanken und Gedankengänge ausführt, so dass nicht bloss eine wahrhaftige Texterklärung in höherem Sinne, sondern auch eine einheitliche Rede entsteht.

Ich muss leider darauf verzichten, meine Aufstellungen durch weitere Beispiele zu erhärten. Das gäbe allein eine zweite Ar-

beit für sich. Vielleicht findet sich einmal Gelegenheit, später nachzusehen, nach wasfür Grundsätzen die berühmtesten Meister der Predigtkunst die Wahl ihrer Texte getroffen haben und ob diese Grundsätze mit den hier vorgebrachten übereinstimmen. Eine Reihe von Predigten der in meiner Bibliothek vorhandenen Predigtsammlungen sind allerdings durchgangen worden. Ich habe nun ganz einfach Rechenschaft gegeben von den Grundsätzen, nach denen ich meine Texte zu wählen pflege. Sie sind wesentlich *formaler* Natur. Das mögen *die* nicht vergessen, denen diese Grundsätze zu sehr an Enge, Künstlichkeit und Schablone zu lei den scheinen. Ich erblicke gegenüber der Willkür, mit der viele den Text behandeln, um doch fast jeden Sonntag unter der Deckung des Textes auf ihrem ausgepredigten Lieblingsthema zu landen, eine eigentliche Rettung in der oben erwähnten Unterordnung unter einen gut gewählten Text. Diese Bindung an den Text schliest nicht aus, dass in der Ausarbeitung des Inhaltes der Predigt der ganze Reichtum der christlichen Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart zu seinem Rechte kommen wird. Es wäre nötig gewesen, noch bedeutend weiter auszuholen, wenn ich auch noch die Rechenschaft über die inhaltlichen, *materiellen* Grundsätze der Textwahl hätte in den Bereich dieser Betrachtung ziehen wollen. Das würde dann tief in das Gebiet des persönlichsten Glaubens, der eigenen religiösen Überzeugung hineingegriffen haben.

Immerhin hat diese Arbeit wol die Wichtigkeit einer gewissenhaften und treuen Textauswahl uns von neuem ans Herz gelegt. Die Textwahl ist nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich inbezug auf die Predigt von fundamentaler Bedeutung. Sie erfordert immer wieder stetes Nachdenken, fortgesetztes Bibelstudium, Aufmerken auf Gottes Offenbarungen und ein reiches Mass von Selbstzucht. Aber gerade deswegen wollen wir ihr keine geringere Aufmerksamkeit zuwenden als der Ausarbeitung der Predigt selbst. Aus einem schlecht gewählten Text kann auch der Beste keine wirklich gute Predigt machen. Ein gut gewählter Text aber ladet förmlich dazu ein, ihn zu behandeln, lockt förmlich, in seine Tiefen einzudringen, und verrät in der Schale einen köstlichen Kern. Und endlich wiegt er durch die Freude, die man über seinem Studium empfindet, durch den reichen Genuss, den wir aus ihm schöpfen, durch die Erbauung, die er uns zu Teil werden lässt, die Mühe, die wir uns bei seiner Auswahl und seiner Bearbeitung gegeben haben, reichlich auf. Ich schliesse mit Gœthes Worten im Faust:

Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt . . . .
Und nie ihr werdet Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht von Herzen geht!

Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu.

(Nach einem im theologischen Verein in Zürich gehaltenen Vortrag.)

Von Dr. *Oskar Pfister*, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

(Fortsetzung statt Schluss.)

II.

Das antimoderne Christentum, dem wir uns in zweiter Linie zuzuwenden haben, ist der direkte Gegensatz zur eben gekennzeichneten Geistesrichtung, aber durchaus nicht, oder doch nur in seltenen Fällen als eine Reaktion auf den antichristlichen Radikalismus aufzufassen. Vielmehr ist das gesamte moderne Geistesleben, die kulturelle Grundstimmung, das vorherrschende öffentliche Gemeingefühl der Gegenwart die Felsklippe, von welcher die Bootsmänner des antimodernen Christentums so entrüstet abstossen. Mögen die Feinde des christlichen Glaubens mit ihren lauten Drohungen die Flüchtlinge immerhin erschreckt und ihre Flucht beschleunigt haben, die Auswanderung aus der modernen Welt nach einer einsamen Insel wäre auch ohnedies erfolgt.

Da die verschiedenen Nuancen der Antimodernen, wie wir die Anhänger des antimodernen Christentums kurzweg nennen wollen, weniger in den Resultaten, als im allgemeinen Tenor und den subjektiven Entstehungsbedingungen auseinandergehen, so erhielten wir wohl das anschaulichste Bild, wenn wir unsere Darstellung nach psychologischen Gesichtspunkten ordneten. Dazu forderte besonders auch die psychologische Differenz der für uns in Betracht kommenden Hauptvertreter des antimodernen Christentums auf. Wille, Gefühl, Intellekt treten bei je einem von ihnen hervor: Einem ursprünglich machtvollen Voluntarismus begegneten wir bei dem herrlichen Dänen *Sören Kierkegaard*, dem tiefsinnigen Ankläger der Christenheit, dessen Flammenauge aus jeder Zeile den Leser in heiliger Trauer anblickt, dem kühnen

Wahrheitszeugen mit der Geissel lodernder Zornesreden und den Skorpionen beissender Satyre. Wir müssten sodann in *Robert Kübel* den Standpunkt pietistischer, quietistischer Gefühlsseligkeit und endlich in den Propositionen *Erich Försters* die Physiognomie des antimodernen Intellektualismus schildern. Doch dient es der Übersichtlichkeit und inneren Geschlossenheit, wenn wir von einer Parallele mit dem modernen Antichristentum ausgehen.

Bildete die Unverträglichkeit von Christentum und moderner *Kultur* ein Hauptärgernis des kulturseligen Antichristentums, so findet die Anklage die wärmste Bestätigung der christlichen Antipoden. *Kierkegaard* erklärt das Christentum für den tiefsten, unheilbarsten Bruch mit der Welt, für absterben, freiwillig entsagen, sich selbst hassen, für eitel Qual, Jammer, Elend.[1]) *Kübel* ruft: „Fremdlinge und Pilgrime auf Erden haben eine andere Ethik als die, die daheim sind auf Erden, und die auch als Christen eben die Erde zu ihrem, wenn auch christlich verklärten Daheim zu machen bestrebt sind.“[2]) „Das, was die modernen Kulturträger Kultur nennen, kann die Religion des Kreuzes nicht geben. Ein Kreuz, ein Schandpfahl für Verbrecher, kann nie und nimmer Schibboleth der Welt und der Weltmenschen sein.“[3]) „Das Ziel und die Hoffnung des echten Christen ist somit lediglich treue Pflichterfüllung im Gehorsam gegen Gott und Liebe zu allen Menschen, warten und beten als Stille im Lande.“[4]) „Ohne Pakt mit der Welt und Weltkultur wollen wir in Verfolgung des himmlischen, des Ewigkeitsberufes feststehen und das Herz nur da haben, wo unser Einer Schatz ist, in der obern und künftig auf die Erde herabkommenden Gottesstadt Jerusalem, die unser aller Mutter ist.“[5]) Diese Thesen bedeuten offenkundig eine Absage an das Streben, die Welt mit geistigen Potenzen zu durchdringen, durch intensivste Arbeit dem Menschen untertan zu machen.

Analog gestaltet sich das Verhältnis dieser christlichen Gruppe zur *Wissenschaft,* weil diese rückhaltslos die Geheimnisse alles Seienden zu erforschen trachtet und nicht einmal vor dem ehernen Buchstaben der heiligen Schrift Halt macht. Da aber schliesslich kein anderes Gebahren von einer religionslosen Gelehrsamkeit zu hoffen war, konzentrirt sich aller Groll auf diejenige neuere Theologie, welche die Prinzipien des allgemeinen Wissenschaftsbetriebes kurzweg auf die Tatsachen und Urkunden der

---

[1]) Sören Kierkegaard, agitator. Schr. u. Aufs., übers. von Dorner u. Schrempf 1896. S. 92, 122, 128, 143, 147, 241, 260, 324 u. o. [2]) Christl. Bedenken eines Sorgenvollen“. Anonym. 2. Aufl. 1889. S. 56. [3]) 89. [4]) 146. [5]) 147.

Heilsgeschichte anzuwenden wagt. Die Entrüstung des christlichen Gewissens macht dabei jede wissenschaftliche Argumentation vermeintlich überflüssig. Sehr bedauerlich ist dabei der Umstand, dass der Gegner mit den ungerechtesten Anschuldigungen überhäuft und schliesslich als „Neugläubiger" abgetan wird. Der Absagebrief Kübels an die neuere Theologie lautet z. B.: „Wer nicht glaubt, dass ich auf Gott mit Gebet einwirken kann, für wen Gott *bloss*, ausschliesslich der liebe, gute Vater ist, den für einen über die Sünde zürnenden, die Sünde strafenden zu halten die grösste Torheit, ja Sünde ist, wer die Angst vor der ira dei verbannen will, wer Weltverklärung und Weltherrschaft für die eine Aufgabe des Christentums hält, von dem sind wir religiös-ethisch geschieden." [1]) Auch *Kierkegaard* weiss nichts von biblischer und dogmatischer Kritik, die absurdesten Konsequenzen hindern ihn keineswegs an wörtlicher Schriftauslegung. — Finden wir in *Kierkegaard* und *Kübel* die Intensität der religiösen Vorstellungsmassen ausreichend, um den wissenschaftlichen Anforderungen und Ergebnissen unerschüttert Stand zu halten, so befinden sich die beiden geistigen Komplexe bei *Erich Förster* in der Schwebe. Einerseits empfindet nämlich *Förster* die Stellung des Apostels Paulus zum erhöhten Christus als absolut normativ und gewiss auch als reale Beziehung seines eigenen Subjektes zu Jesus, anderseits vermag er dieses Verhältnis angesichts der Befunde des neutestamentlichen Forschens nicht mehr zu rechtfertigen. So entsteht eine äusserst peinliche, auf die Dauer unerträgliche Zwitterstellung, von deren Tragik die letzten Partieen seines Buches ein betrübendes Zeugnis ablegen. Überall hat sich laut *Förster* nach moderner Anschauung Glauben und Wissen auszugleichen und zu einigen. Doch ist es unrecht und unbescheiden, die allgemein anerkannten historischen Erfahrungssätze auch auf die Geschichte Jesu anzuwenden. Es ist zwar eine herrliche Thatsache, dass die moderne Theologie, d. h. die Theologie *Albrecht Ritschls*, neben welcher alles, was sonst noch theologisirt (sic!), nur noch eine künstlich gefristete und absehbare Zukunft hat, ihre Lehre von Gott, von der Sünde u. s. f. an Christus orientirt. [2]) Allein tatsächlich ist dieser Kanon hinfällig geworden, denn *Bousset* und *Johannes Weiss* durchforschten das Leben Jesu mit wissenschaftlich geschärften Instrumenten, und was ist übrig geblieben? Nach *Joh. Weiss* kann das, wofür Jesu Seele glüht, durchaus nicht als höchstes Gut anerkannt

[1]) 55 f. [2]) Erich Förster, die Möglichkeit des Chr. in der mod. Welt. 1898. S. 46, 48 f.

werden, seine ethischen Gebote fussen auf Vorstellungen, die wir durchaus nicht teilen können, sein Messiasbewusstsein ist höchstens in einzelnen Momenten der Ekstase vorhanden.[1]) Wie kann man da noch eine mit Jesus gemeinsame Lebensrichtung behaupten? Es ist ein Traum, dabei die apostolische Schätzung Jesu und das alte Verhältnis zu Christus festhalten zu können! Was nun? Der wissenschaftlichen Methode kann und darf man nicht ein Halt zurufen. „So ist denn also gerade das der furchtbare Ernst der Lage, dass es unmöglich ist, dem Gedränge, in das der Glaube geraten ist, Einhalt zu tun.“ Damit schliessen *Försters* Ausführungen — eine schrille Dissonanz klingt im Ohre des Lesers fort und findet keine Auflösung. Psychologisch ist diese Position, aber auch ihre Unhaltbarkeit sehr leicht erklärlich: Die Ritschl'sche Territorialsperre zwischen Profangeschichte und Heilsgeschichte fand als Präservativ gegen kritische Befeindung des Glaubensbestandes freudige Aufnahme, allein das wissenschaftliche Ethos drängte unaufhaltsam über die ihm gesetzten Schranken hinaus und zersprengte den von *Ritschl* proklamirten Dualismus eines natürlichen und eines übernatürlichen Kausalnexus. Der Zwiespalt der vermeintlich absoluten, über historische Bedingtheit erhabenen Heilserfahrung und des gleichfalls sittlich-religiösen Charakter beanspruchenden wissenschaftlichen Denkens *musste* in einer theoretisch und religiös annähernd gleich beanlagten Individualität die vorliegende schmerzvolle Zerrissenheit hervorbringen. Die Krisis ist nichts anderes, als das natürliche Erzeugnis eines Konfliktes zwischen moderner und antimodern-christlicher Denkweise: Modern ist die Zulassung freier Forschung, antimodern der Ausschluss eines Spezialgebietes von den allgemeinen Forschungsmethoden; die Unfähigkeit zur postulirten Scheidung bedingte den Bankrott des Systems.

So entscheidet sich also das antimoderne Christentum in seinen lucidesten Formeln gegen moderne Lebensgestaltung und einheitlichen Wissenschaftsbetrieb, für extreme Jenseitsethik und konsequenten Supranaturalismus. Wohin diese Tendenz notwendig führen muss, werden wir an späterer Stelle zu untersuchen haben. Vorerst beschäftigt uns die Stellung der asketischen Partei zum modernen *Pessimismus*, überhaupt ihre Wertung der Welt und des Lebens. Schon aus den Prämissen der antimodernen Kulturablehnung ergibt sich eine pessimistische Beurteilung, denn könnte die Durchgeistigung der Welt missachtet werden, wenn der Lebensbetätigung an diesem Stoffe ein wirklicher

[1]) S. 65.

Wert zukäme? In der Tat erinnert *Kierkegaards* Lehre von der Qual des Christentums ganz an *Schopenhauers* Gericht über den Wert des menschlichen Daseins, seine Theologie nähert sich an tragischer Energie derjenigen *Hartmanns*, verlegt sie doch wie diese die tiefsten kosmischen und ethischen Konflikte ins Innere der Gottheit. So sagt er: Gott ist die Liebe; aber eben deswegen muss er den Menschen mit fürchterlichen Plagen heimsuchen. „Es ist aus Liebe; du hast keine Ahnung, wie er leidet.“ [1]) Die schrecklichsten Massregeln musste Gott ergreifen, um den Menschen zu retten, der eigene Sohn musste sterben, sonst wäre das ganze Geschlecht der Sterblichen unrettbar verloren. Damit ist eine ungeheuer ernste Ethik gesetzt. Die göttliche Tragödie muss jeden Christen aus der natürlichen Behaglichkeit, besonders auch der *religiösen* Gemütlichkeit, herausreissen. Vergnügtes Stillleben ist Maskerade, kein Christentum, wie man von offizieller Seite her ausstreut. *Kierkegaard* verspottet unbarmherzig das Leben der heutigen „Christen“: „Es könnte ja einem Komponisten von Variationen einfallen, einem Trauermarsch das Motiv zu einem lustigen Galopp zu entnehmen; so hat das offizielle Christentum dem neuen Testament (dieser Lehre von Kreuz und Qual und Schrecken und Beben vor der Ewigkeit) das Motiv zu einem anmutigen Idyll entnommen mit Kinderzeugen und Hopsassa, wo alles so vergnügt, so vergnügt, so äusserst vergnügt zugeht, wo der Pfarrer, dieser Kirchweihgeiger, fürs Geld das Christentum (diese Lehre vom Absterben) bei Hochzeiten und Kindstaufen Musik machen lässt und alles so voll Freude und Jubel über diese (das Christentum sagt: über diese Strafanstalt, dieses Jammertal) — über diese herrliche Welt ist, mit der die Herrlichkeit erst noch nicht aus ist, da sie (ja nach dem Neuen Testament ist sie die Zeit der Prüfung, worauf Verantwortung und Gericht folgt) nur ein Vorschmack ist der noch weit vergnügteren Ewigkeit, für die der Pfarrer allen Familien einsteht, die Sinn für die Ewigkeit zeigen, indem sie ihn zum Beichtvater wählen.“ [2]) In solchen Äusserungen stimmt *Kierkegaard* mit dem Antichristentum völlig überein, und zwar sowohl hinsichtlich seiner Anschauung vom wahren Christentum, als hinsichtlich seines Werturteils über die Welt. Nur ist des dänischen Theologen Weltpessimismus weder erstes noch letztes, weder Ausgangspunkt noch höchste Norm. Vielmehr ist er das Produkt einer trappistischen Erziehung und natürlicher Schwermut, welche unter dem Drucke des Sündendogmas in stille Verzweiflung ausarten

[1]) 342. [2]) 266.

musste, durch die Erlösungslehre aber in Freude und rührende Dankbarkeit ausmündete. Von hier aus kann der Weltpessimismus nur noch die Bedeutung eines Instrumentes beibehalten, wie er genetisch nur als das Correlat einer religiösen Anschauung, somit als sekundäre Erscheinung zu verstehen ist.[1]) „Wie der Mensch von Natur aus nach dem verlangt, was ihm die Lebenslust erhalten und beleben kann, so bedarf einer, um für die Ewigkeit zu leben, beständig einer Dosis Weltschmerz, damit er sich nicht in diese Welt vergaffe, vielmehr einen rechten Verdruss und Widerwillen an der Torheit und Verlogenheit dieser elenden Welt lerne.“[2]) So verschieden infolge der christlichen Eschatologie die Bedeutung des Weltschmerzes im antichristlichen und antimodern-christlichen Lager ist, so genaue Harmonie verrät die Gestalt der Weltbeurteilung an und für sich.

Ebenso bietet das antimoderne Christentum trotz prinzipieller Divergenz manche Ähnlichkeit mit der *Philosophie des Übermenschen.* Insbesondere *Kierkegaard* und *Nietzsche* weisen eine grosse Zahl von überraschenden Parallelen auf.[3]) Die bedeutendsten sind ein gesteigertes Grössengefühl und der prononcirte Individualismus. *Nietzsche* ringt nach absoluten *Werten*, *Kierkegaard* nach höchsten *Grössen*, darum bekämpfen beide nichts so leidenschaftlich, wie das Philistertum in Schlafrock und Kutte (vergl. Magister Strauss und Bischof Mynster). Die Wissenschaft unseres Zeitalters scheint ihnen blöde und unzuverlässig, die eigenen Inspirationen gelten ihnen unendlich mehr. Das Ich leuchtet in höherem Nimbus, dem Heerdentier, dem bezahlten Beamten begegnen sie mit fanatischem Ingrimm. Ein mystischer Zug ist ihnen gemeinsam. Beide fühlen sich durch innere Notwendigkeit zu ihren Handlungen getrieben, beiden ist ihr Werk

---

[1]) 358. [2]) Die angeborene Disposition zu Trübsinn adoptirte infolge hervorragender religiöser Begabung die Tragödie Jesu Christi zur Dominante, fasste infolge dessen das Los der Märtyrer als Mikrohistorie und orientirte seine ganze Theologie ziemlich ausschliesslich an dem paulinisch interpretirten schrecklichen Ende Jesu. [3]) Merkwürdigerweise erstreckt sich die Übereinstimmung sogar auf den äussern Lebensgang: Hier wie dort fehlt eigentliche Jugendfröhlichkeit, der Schatten ernsten Grübelsinns lagert auf ihrer Kinderseele und raubt ihnen die Vorrechte des Lebensfrühlings. Hier wie dort abgöttische Verehrung gegen einen Menschen (Richard Wagner, der Vater Kierkegaard); hier wie dort Zusammenbruch dieses menschförmigen Ideals. Beide tragen den Dorn der Kränklichkeit in ihrem Fleische. Beiden bleibt ein eigenes Familienleben versagt. Keinem kann eine amtliche Stellung genügen. In ökonomischer Hinsicht lassen sich beide nur von ihren z. T. sehr luxuriösen Bedürfnissen leiten und stehen zuletzt vor dem finanziellen Ruin etc.

ein Verhängnis. — So verwandt die subjektive Beanlagung beider Denker auch scheint, tatsächlich sind ihre Entwicklungsgänge ganz verschieden. *Kierkegaards* Grössengefühl ist religiös, *Nietzsche* ist eine ursprünglich ästhetische Natur. Jener findet auf geradem Wege die volle Genüge, indem die Welt des Glaubens ihm als objektive Realität eingeht, dieser wird bald hier, bald dort angezogen und hierauf in immer ödere Einsamkeit hinausgestossen, bis er endlich, an der Objektivität verzweifelnd, in der Selbstvergötterung Schiffbruch leidet. Beide Lebensanschauungen mussten zuletzt diametral auseinandergehen. So ist denn das ganze antimoderne Christentum seiner Gesamtrichtung nach trotz der vielfachen Berührungen der Philosophie Nietzsches entgegengesetzt. *Kierkegaard* schränkt seinen Individualismus ein, sofern er die Schriftautorität unbedingt anerkennt und die Kritik ferne hält, *Kübels* Konfessionalismus bedeutet den Tod der freien religiösen Überzeugung, *Försters* Aufstellung der apostolischen oder vielmehr paulinischen Glaubensgestaltung als Norm christlicher Frömmigkeit lässt durch ihre, von Förster als selbstverständlich betrachteten, dogmatischen Voraussetzungen gleichfalls nur einen Rest von individueller Freiheit übrig. Dass gleichzeitig der Wert des phänomenalen Eigenlebens sinken muss, braucht wohl kaum noch betont zu werden, und so dürfte denn der moderne Zeitgeist mit seinem einseitigen Realismus, Pessimismus und Subjektivismus auf der ganzen Linie sein extremes Gegenstück gefunden haben.

Am Ende unserer knappen Charakteristik des antimodernen Christentums angelangt, fragen wir nun zuerst: Kann es den zuerst geschilderten Ansprüchen der modernen Welt genügen? Vermag es die schlimmen Zustände der Gegenwart aus eigener Kraft zu saniren? Wird es unsere ganze Zeit glücklicher, edler machen? Solch hohen Hoffnungen gibt sich das antimoderne Christentum selber am allerwenigsten hin. *Kierkegaard* betont, dass ein Christ noch viel seltener sei als ein Genie, seine Forderungen sind so ungeheuer schwierig, dass zuerst ein völliger Umsturz unserer Gesellschaftsordnung erfolgen müsste, ehe an ein allgemeines Christentum gedacht werden dürfte. *Kübel* redet von vorneherein nur für eine kleine Heerde Auserwählter; im alten Testament traten ja Propheten in grösserer Zahl nur zu Zeiten des Niedergangs auf, ein Christentum, dem die Massen zufallen sollen, wird möglichst seelisch, ja sinnlich, dem natürlichen Menschen behagend sein![1]) Die Stillen im Lande aber,

[1]) Bedenken, S. 14.

können sie in ihrer Abgeschiedenheit den Riesenstrom der Kultur sich assimiliren? Auch *Förster* ist sich wohl bewusst, welch gewaltigem Gegner er in der modernen Theologie gegenübersteht, ein leises Ahnen sagt ihm, dass Gott nicht aufgehört habe, Geschichte zu machen, und auch in der rastlosen Forschung etwas vom Hauch seines Geistes wehen lasse. Die Ehrfurcht vor diesem Göttlichen ist es wohl, die ihm den Kampf gegen die neuere Theologie so entschieden verbietet, nicht Kleinglaube.

Das antimoderne Christentum kann weder die Realität der modernen Bedürfnisse verstehen, noch will es die ganze Menschheit retten. Folglich ist es nicht von ferne befähigt, die Gegenwart im Sinne des Evangeliums neu zu beleben. Der grosse Gedanke einer Universalität des Heils ist ihm fremd geblieben, jene herrliche Weihnachtsbotschaft von der grossen Freude, die *allem* Volke widerfahren soll, ist ihm umsonst erklungen, versuchen wir daher unsere Aufgabe gegenüber den christusfeindlichen Strömungen auf anderm Wege zu bestimmen.

III.

Wir haben die Riesenheere des Unglaubens gemustert und die Tagesbefehle seiner Feldherrn vernommen. Die Stimmen vereinzelter antimoderner Christen klangen dagegen wie das Weinen einer Kindergruppe, die sich in die Reihen einer Armee verirrt hat und vor den bösen fremden Männern bangt, oder besser, wie die Klage einer Mutter, die bei steigendem Eisgang ihre Hütte wanken sieht und für ihre Liebsten zittert, ohnmächtig, hülflos.

Die Frage, was nun das Evangelium Jesu von seinen Dienern fordere, ist für denjenigen selbstverständlich gelöst, der das antimoderne Christentum für das verbum ipsissimum Christi hält, für alle die überhaupt nicht zu beantworten, welche den Geist der Frohbotschaft für eine historisch unzugängliche, oder doch ungesicherte Grösse halten. Uns will jedoch scheinen, dass trotz der Lückenhaftigkeit der geschichtlichen Quellen, ja sogar trotz unserer noch immer so bedauerlich geringen Kenntnis der Gesetze ideeller Entwicklung in wesentlichen Punkten eine Einigung der Anschauungen konstatirt werden darf.[1]) Wir wollen im

[1]) Auch die Vertreter der die Eschatologie Jesu betonenden Schule müsssen sich dieser These anschliessen, sobald sie die Zukunftserwartungen Jesu gemäss den allgemeinen Prinzipien geistiger Evolution in ihrer geschichtlichen Herkunft betrachten. Alsbald ergibt sich, dass der Gedanke einer zeitlich nahen Umwandlung aller Dinge nur als notwendige Auswirkung der

Folgenden namentlich solche evangelische Forderungen herbeiziehen, deren Übereinstimmung mit dem Geiste Jesu wenig bestritten werden.

Wir fragen zunächst, zu welcher Stellungnahme gegenüber *dem modernen Antichristentum* das Evangelium Jesu uns veranlasst. Ist denn wirklich alles, was die Feinde der christlichen Kirche vorbringen, in globo unchristlich? *Leonhard Ragaz* hat in seinen bereits angeführten Erörterungen dargetan, dass dies für die antichristlich sein wollende Ethik keineswegs der Fall ist. Unsere Skizze, die sich an den Rahmen der Moral nicht gebunden hat, wird dieses Ergebnis nur bestätigen. Die verschiedenen antichristlichen Systeme widersprechen ja einander auf jedem Punkte. Müssen bei dieser Vielgestaltigkeit nicht von vorneherein Annäherungen an das Christentum vermutet werden?

Man könnte nun einwerfen, gerade diese Konfusion im gegnerischen Lager enthebe von der Verpflichtung zur Apologie. Gewiss ist es ja richtig, dass heute mit weit grösserem Recht von einer Selbstzersetzung des modernen Geistes und seiner Tochter, des Antichristentums, geredet werden kann, als vor 25 Jahren von einer Selbstzersetzung des Christentums. Die denkenden Antichristen reiben einander auf: *Dühring* nennt den Pessimismus eine metaphysische Verleumdung des Lebens, einen Vervollständiger der Korruption,[1]) *Hartmann* wiederum verurteilt Dührings wohlfeilen Entrüstungspessimismus, der die Menschen bloss unzufrieden mit den gegenwärtigen Zuständen mache, sie blende gegen das Vernünftige, das in ihnen liege,[2]) und *Nietzsche* nennt Dühring geradezu einen Menschen, der durch sich selber von seiner Denkweise abschreckt und als ewig kläffender und beisslustiger Kettenhund vor seine Philosophie sich hingelegt hat. „Niemand wünscht sich eine solche geifervolle Seele.“ [3]) Nicht besser kommen Hartmann und Nietzsche bei ihren Gegnern weg. Es herrscht die gründlichste Unordnung im Lager der Antichristen. Was der eine erhebt, ist den andern ein Greuel, nichts, aber auch gar nichts positives findet alleitige Zustimmung. — Trotzdem können wir dem Gamalielsrat, die Angreifer zu ignoriren, nicht beipflichten, ist doch nach unsern Schilderungen die Gefahr weiterer

---

lebendigsten religiösen Erfahrung von Gottes verklärender, siegender Herrlichkeit auf dem Boden der Zeitgeschichte zu verstehen ist. Von der metaphysischen Transscendenz der gegenwärtigen religiösen Erfahrung zur raumzeitlichen Transscendenz der Parusiehoffnung war nur ein Schritt. Jedenfalls ist die Eschatologie Jesu nicht primär im religiösen Sinne.

[1]) Dühring, W. d. L. 37. [2]) Hartmann, Z. Gesch. u. Begr. d. Pess. 86. [3]) Nietzsche, Böse Weisheit. W. W. XII, 372, vergl. 421.

antichristlicher Erfolge nur allzugross. Und überdies ruft aus dem Elend des zerrissenen, unstäten Zeitgeistes eine verborgene Stimme: Kommt herüber und helft uns!

Zu gegenseitiger Verständigung fehlt es nicht an einer Reihe von wertvollen Anknüpfungspunkten. Unsere Zeit hat trotz ihrer grossen Mängel doch mehr hervorgebracht, was dem Evangelium Jesu entspricht, als viele religiös intensivere und einmütigere Perioden. Was der moderne Staat für die Erziehung der Jugend, für den Kampf mit der Armut, für den Schutz des Arbeiters, für die Humanisirung des Krieges u. s. w. getan hat, muss jeden, auch den antimodernen Christen, mit dankbarer Anerkennung erfüllen.

All diese Errungenschaften sind nicht Zufall, sondern sie hängen aufs innigste mit den modernen Strömungen zusammen. Zugleich aber wirkte christlicher Geist mit. Die modernen Kräfte sind kein blosses Korrekiv, sie waren die Gelegenheitsursachen, welche das Christentum an seine Pflicht mahnten.

Versuchen wir nun, die *berechtigten* Momente der gegnerischen Stellungen nachzuweisen. Der moderne Realismus begnügte sich nicht mit Worten und Idealen, er wollte *Taten* sehen. Für die Kirche ergab dies die Forderung, die Religion als praktische Grösse auszuweisen, das Evangelium Jesu in alle Lebensverhältnisse hineinzutragen. Dass die sozialen Zustände, die Stellung der Frau, die Rechte und Pflichten des Arbeitgebers und des Proletariers, kurz, dass die gesamte Situation den Geist des Herrn und Meisters atme, das ist doch selbstverständlich. Aber sonderbar! Gerade diejenigen, welche die prinzipielle Abschaffung der Sklaverei, die Besserstellung des Kindes und des weiblichen Geschlechtes als Grosstaten des Christentums priesen, nennen es Verweltlichung und Veräusserlichung, wenn einmal die sittliche Gefahr der kapitalistischen Zuspitzung, die Not des vierten Standes u. s. f. mit christlichen Augen betrachtet werden! Und dennoch hat die Gegenwart ein Recht, auch die praktischen Erfolge des Christentums zu prüfen. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!“ — Wir werden somit einem Dühring, Hartmann und Nietzsche gewiss Recht geben müssen, dass die christliche Kirche vielfach zu wenig sittlich gewirkt hat. Sie verpuffte ihre Kraft in dogmatischen Geplänkeln, sie artete zuweilen in blosse Kultusgemeinschaft aus. Den Vorwurf eines grossen Quantums von ungesunder Asketik, aber auch unfruchtbarer Rationalistik können wir nicht von der Vergangenheit und Gegenwart der Christenheit abschütteln. Allein wir werden auch nachweisen können, dass

Christenheit und Christentum nicht identisch sind, dass vielmehr wahres Christentum eine vollkommene Lebensbetätigung zumal nach evangelisch-reformirter Lehre involvirt. Ferner sind wir in der glücklichen Lage, nachweisen zu können, dass gerade christliche Geister, ja sogar Theologen es waren, welche eine Menge moderner Institutionen und Postulate vorwegnahmen, und zwar kraft des Christentums, welches sie als rein und wahr erkannten. Ein *Amos Comenius* im 17. Jahrhundert mit seiner Forderung der Schule als allgemeine Jugenderziehungsanstalt,[1]) seinem Achtstundentag,[2]) seiner Bejahung des Frauenstudiums[3]) muss auch dem eingefleischten Sozialisten imponiren. Ein *August Hermann Franke* oder *Georg Müller* mit seinen Waisenhäusern, ein *Wichern* und *von Bodelschwingh* sind die beste Widerlegung des quietistisch gescholtenen Christentums. Ebenso werden wir aufdecken, wie der Realismus notwendig versandet oder degenerirt, indem er die edelste Seite des menschlichen Geistes darben lässt. Es geht ein so grosser Hunger nach idealen, ewigen Werten durch unsere Zeit, dass gerade der verarmte Realismus diesem Argumente sehr zugänglich sein wird. Selbst bei dem sonst so cynischen Eugen Dühring sind appercipirende Religionsrudimente unverkennbar. Die Moral ist ihm ungenügend,[4]) die Kulturvergötterung eines David Strauss erscheint ihm, wie übrigens auch einem Hartmann und Nietzsche, als fades Geschwätz. Als Basis des Handelns fordert er einen umfassenden Weltbegriff. Von Jesus redet er mit grösster Achtung.[5]) *Hartmann* widmet der Religion eines seiner Hauptwerke und arbeitet sich mit erstaunlichem Fleiss in die moderne Dogmengeschichte und Dogmatik ein. Selbst in *Nietzsche* kämpft ein ungeheurer religiöser Drang nach Befreiung. Das Problem Nietzsche ist ein religiöses Problem, in der Brust dieses Denkers ringen der Heros und die Bestie — ein keuchend eng verschlungen Ringerpaar, wie C. F. Meyer sagen würde. Der Heros strebt empor zum Urgrund der Macht, die Bestie reisst ihn hinunter zum Abscheu der Menschheit. *Nietzsche stirbt an unglücklicher Liebe zum Absoluten, er ist ein Märtyrer des Unglaubens.* Was soll angesichts solch energischer Reaktionen des Religionsbedürfnisses der nackte Realismus der Gegenwart? Welch klägliche Rolle spielt er doch! Sollte das Christentum die berechtigten Momente des Gegners nicht gerne aufnehmen und sich assimiliren wollen?

Dazu gehörte aber nicht allein die Richtung auf's Praktische,

---

[1]) Comenius, Grosse Unterrichtslehre. 4. Aufl. 53. [2]) S. 89. [3]) S. 57. [4]) Dühring, W. d. L. S. 288. [5]) S. 4, 6.

sondern mindestens ebenso sehr die rückhaltslose Anerkennung der von einer unabhängigen Wissenschaft gewonnenen Resultate. Es ist erfreulich, welch tiefsittlicher Drang nach Wahrheit der modernen Forschung zu Grunde liegt. Die neuere Wissenschaft anerkennt keine Tradition oder andere heteronome Autorität, sie sucht nur Wahrheit um jeden Preis. Mag sie fehlgreifen, mag sie in jugendlichem Ungestüm den wahren Gehalt veralteter Weisheit verkennen, sie will es immer noch lieber, als die Bleigewichte antiquirter Vorstellungen auf dem Herzen tragen, den berechtigten Tadel aller Wahrheitsdurstigen anhören und ein böses, feiges Gewissen in sich spüren müssen. Das muss sich jeder Theologe, jeder aufrichtige und wohlmeinende Kirchenmann gesagt sein lassen. Beachtenswert sagt *Arthur Drews* in seinem grossen Werke über die deutsche Spekulation seit Kant: „Die Kirche sollte es doch endlich aufgeben, wieder und immer wieder ihrer bessern Einsicht und aller Vernünftigkeit zum Trotz Vorstellungen aufrecht erhalten zu wollen, die vor dem Richterstuhl des fortgeschrittenen Denkens längst verurteilt, als inadäquat anerkannt worden sind, und zwar dies nur mit Rücksicht auf eingewurzelte Vorurteile und auf die alte Gewohnheit der denkfaulen Masse. Sie beklagt sich über die Glaubenslosigkeit der Gebildeten, aber sie selbst nimmt in allen ihren Voraussetzungen nur Rücksicht auf die geringe Denkfähigkeit der „Armen im Geiste." Diese besitzen jedoch eine viel zu hohe Meinung von dem Werte und den Vorzügen einer höheren Geistesbildung, um sich nicht doch mehr oder weniger den Anschauungen der kulturtragenden Minorität zu unterwerfen und lieber den Worten eines Gebildeten zu glauben, als denen eines Priesters . . . So kommt es, dass die Anschauungen der Gebildeten immer tiefer in die untern Schichten der Bevölkerung hinabsickern und hier, entweder missverstanden und zur Karrikatur entstellt, das grösste Unheil in charakterologischer und sozialer Beziehung anrichten, oder aber die Masse in ihrer Glaubenslosigkeit bestärken, wenn sie sieht, dass jene andern scheinbar ohne Glauben ganz gut auskommen. Die Kirche muss vor allem jene kulturtragende Minorität wieder für sich zu gewinnen suchen, wenn sie ihren segensreichen Einfluss auf die Massen nicht einbüssen will." [1]) Diese Sätze enthalten ja gewiss viel irrtümliches, für die Inertie der religiösen Formen und die enge Verquickung von Form und Materie zeigen sie kein Verständnis, aber sie sind doch ernst gemeint und schildern vortrefflich, wie der gebildeten ausserchristlichen Welt die kirchliche

[1]) Drews, II. 193.

Stellung zur Wissenschaft erscheint. Es mag ja gewiss ein Entschuldigungsgrund für die Kirche sein, dass die Wissenschaft mit ihrer Unsicherheit, ihrem fortwährenden Hypothesen- und Theorienwechsel nicht gerade zu unbedingter Hingabe an sie einlade, dass sie mit ihrem kärglichen Materialismus und oberflächlichen Positivismus von den pleniores haustus weit entfernt sei. Allein es handelt sich ja um eine Prinzipienfrage. Sollen wir überhaupt die Ergebnisse der Wissenschaft als inkompetent gegenüber der kirchlichen Tradition erklären? Lange genug hat die Kirche diesen Standpunkt eingenommen — und musste doch immer nachgeben. Lange genug ist die kirchliche Dogmatik als scheltende Gouvernante hinter ihrem Pflegling, der Wissenschaft, hergekeucht. Sie hat gerufen, gedroht, gelockt, Steine nachgeworfen' das Kind lief in jauchzendem Freiheitsdrang seiner Wege, weil es sich mündig wusste. Es ist ein gutes Zeichen, dass in unserer Heimat die meisten den Forderungen der Wissenschaft, auch der wissenschaftlichen Theologie, in weitgehendem Masse Gehör schenken. Gegenüber der altehrwürdigen Tradition sind wir in dogmaticis alle Sünder. Allein, ist es denn so schrecklich, von der evangelischen Freiheit da einen Gebrauch zu machen, wo die Sittlichkeit des ehrlichen, in Gott sich gewurzelt wissenden Forschens es notwendig macht? Wie sagt doch *Augustin* so schön: „Wehe dir, Strom der menschlichen Gewohnheit! Wie lange noch wirst du die Söhne Evas hinaustreiben in das grosse furchtbare Meer?“ [1]) Gewiss ist die Wahrheit über der Gewohnheit Die Kirche hat viel gelernt. Sie hat keinen weiten Magen mehr, wills Gott aber mehr und mehr ein weites Herz, das in Liebe jeden ernstlich Gott Suchenden und in Jesu Evangelium ihn Findenden aufnimmt. Jesus wollte keine Heuchler zu Jüngern. Er hat den Vernunftbesitz, der uns *κατ' εἰκόνα θεοῦ* verliehen worden ist, nicht für sündlich gehalten, er will kein sacrificium intellectus, wenn der Intellekt nur selbst keinen höhern Drang kennt, als die Liebe zur Wahrheit in Gott und dem, den er gesandt hat.

(Schluss folgt.)

Kirchen-Chronik.

Wäre katholisch gleichbedeutend mit christlich-religiös, so hätten wir gegenwärtig, wenigstens in den obersten Kreisen, recht wenig über Irreligiosität zu klagen.

In **Frankreich** sind es die Monarchisten, welche neben den dynastischen zugleich die jesuitischen Traditionen aufrecht erhalten und es ergibt sich zur Stunde die eigentümliche Erscheinung,

[1]) Augustin, Bekenntnisse I, 16.

dass die Generalstäbler weit lieber, als für die Republik für Rom mobil machen würden.

In **England** sind es die vornehmsten Kreise, welche wieder zu Messe und Kruzifix zurückkehren, während gerade der bessere Mittelstand jene starke Mittelpartei in der Hochkirche schaffen hilft, die den Gang nach Canossa perhorreszirt.

In **Österreich** sind es einzig die regierenden Kreise, welche gegen die „Los von Rom"-Bewegung noch einen soliden Damm bilden und den Staatsanwalt gegen eine freie Religionsübung in Atem halten, die bis jetzt noch in keiner Weise den gesetzlichen Boden verlassen hat.

In **Deutschland,** dem Hort des Protestantismus, klagt offen Prof. Beischlag die obersten 10000 an, dass sie so lange den Ultramontanismus zu Ehren gezogen, bis er sich an höchster Stelle als zur Regierung unentbehrlich ausgewiesen hat.

Das leitet auf die Reflexion hin, ob es nicht der demokratischen Staatsform vorbehalten sei, einen Geisteskampf auszukämpfen, der, wie's scheint, nicht auf märkischem Sand und jedenfalls nun nicht von der preussischen Monarchie will ausgefochten werden. Auf alle Fälle ist es den Vorgängen in Deutschland gegenüber eine tröstliche Beobachtung, zu sehen, wie in Frankreich der Republikanismus sich mehr und mehr mit dem Antiklerikalismus identifizirt. Die weitgehende Schulgesetzgebung von *Jules Ferry* in der ersten Hälfte der 80er Jahre war bis in die Knochen hinein antiklerikal. Sie hat die Primarschule und die Ecole normal supérieure samt ihrem Personal von klerikalem Einfluss freigemacht und wird auch die Mittelschulen noch freimachen können, auf welche sich die Congregationen mit doppeltem Eifer geworfen, nachdem sie aus jenen andern Schulstufen hinausgedrängt wurden. Die Republik hat sich mit der von Ferry geschaffenen Schuleinrichtung solidarisch erklärt.

Bourrier, der Führer des unter den Priestern Frankreichs begonnenen Evangelisationswerkes, hält dafür, dass der vom Episkopat geknechtete niedere Klerus samt einer grossen Anzahl hervorragender Leiter theologischer Schulen und anderer Bildungsanstalten von einem Bedürfnis nach ernstem religiösem Leben beseelt sei. Der als sozial-politischer Wanderprediger aus Belgien ausgewiesene Abbé *Charbonnel* gehörte seiner Zeit durch seine umfassende Bildung und feurige Beredtsamkeit zu den bedeutendsten Mitgliedern des französischen Clerus, bis er die vollendete Aussichtslosigkeit seines anfänglichen Lebenszieles eingesehen, den Klerikalismus mit den demokratischen Ideen unserer Zeit in Einklang zu bringen. Er hatte einst der demokratischen Allüre Leo XIII. in der Encyklika rerum novarum sein ganzes Interesse entgegengebracht und, um ein besseres Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den übrigen religiösen Bekenntnissen herzustellen, den „Kongress der Religionen" erfunden.

In **Österreich** lässt doch alle in auch der starke Impuls aus dem Volke heraus eine Einschränkung der klerikalen Gewaltherrschaft hoffen. Der Staatsanwalt, der geschäftig nach evangelischen und altkatholischen Flugschriften fahndet, ist das Organ der dem Klerus gefügigen Regierung. Einen kleinen Lichtpunkt in diesem trostlosen Papalismus bildete es, dass in dem Prozess des wegen Prozessvergehen eingeklagten *Fraiss* der Richterstand noch Rückgrat zeigte gegenüber dem Klerikalismus. Das gilt besonders auch vom Verwaltungsgerichtshof. Der *Wiener* demokratische Gemeinderat *Lucian Brunner*, ein Jude, hatte gegen einen der in letzter Zeit vom Gemeinderat in unerhört hohen Beträgen (zuletzt waren einige Millio-

nen Gulden geplant) bewilligten Subventionen für katholische Kirchenbauten beim Verwaltungsgerichtshof Einspruch erhoben. Der Verwaltungsgerichtshof erklärte auch die Subvention als gesetzwidrig, weil sie alle Gemeindemitglieder, mithin auch die Nichtkatholiken belaste, während das Gesetz ausdrücklich verbietet, dass ein Staatsbürger für die Zwecke einer fremden Konfession beizutragen gezwungen werde, und anordnet, dass jede Kirche die Mittel zu ihrer Erhaltung nur von ihren ortsansässigen Kirchenmitgliedern, der sogenannten Pfarrgemeinde, beanspruchen dürfe. Dieses Urteil hat bei der, in ihrem Innersten klerikalen, christlichsozialen Partei einen wahren Sturm hervorgerufen.

Dass im **Tirol** selbst durch grosse Volksversammlungen pro und contra die Unantastbarkeit des klerikalen Regiments bestritten und verteidigt wird, lässt beurteilen, wie tief die Bewegung doch allerwärts Deutsch-Österreich ergriff. Eine etwas demonstrativ gehaltene Sonnenwendfeier in Innsbruck gab dem Brixner Fürstbischof Dr. S. Aichner zu einem Hirtenbrief und die noch demonstrativere Feier des 80jährigen Geburtstages von Adolf Pichler Veranlassung zu einem Massenaufgebot nach Innsbruck für alle die, welche noch des Glaubens leben, dass gut deutsch und gut katholisch keine unvereinbaren Begriffe seien, wie ja denn die Erzherzoge Karl und Johann, ein Andreas Hofer und Haspinger auch beides in einer Person gewesen seien (freilich ohne an der Seite der Slaven und Tschechen gegen ihre Stammesbrüder zu kämpfen). *Rosegger*, dessen „Heimgarten“ wegen eines auf Grund der Evangelien verarbeiteten Artikels über die „Persönlichkeit Jesu“ konfiszirt wurde, entschuldigt sich: „Man muss sich ja beeilen, das Evangelium zu benutzeu, bevor es auf den Index gesetzt wird.“

Bücherschau.

M. Schian, Lic. Dr. *Wider die Perikopen.* Heft 29 zur *„Christlichen Welt“.* Leipzig, Paul Siebek, 8° 35 S. Preis 80 Rp.

Eine nicht erschöpfende, aber gut und populär geschriebene Auseinandersetzung mit den Freunden des Perikopenzwangs über seine Gefahren, an der uns nur wundert, dass solche Selbstverständlichkeiten noch immer gesagt werden müssen. Kann man sich in Deutschland noch immer nicht entschliessen, die freie Textwahl überall einzuführen, so könnte die Einführung von Serien- und namentlich von Katechismuspredigten nach *Sulze's* Vorgehen als Überleitung dienen, die wenigen Vorzüge der Perikopen beizubehalten und ihre vielen Schäden zu vermeiden. *H. Sch.*

Rud. Kögel, *die Vorbereitung der Predigt,* Separatabdruck aus *Dickmann-Lindemanns Pastor bibl.* Berlin, Hans Friedrich. 13 S. 8°.

Eine frische Causerie aus *Kögel's* Nachlass, mehr nicht. Hätte sie der beliebte Oberhofprediger in Berlin nicht gesprochen, sie wäre gewiss ungedruckt geblieben. Was ihr Leben verleiht, sind eine Reihe von interessanten, persönlichen Reminiscenzen. Mit der praktisch-theol. Studie von Dr. *Th. Schuster* in Hannover über denselben Gegenstand darf und will sie nicht verglichen werden. *H. Sch.*

„**Das alte Zollikon.** Kulturhistorisches Bild einer zürcherischen Landgemeinde“. Von Pfr. *A. Nüesch* und Dr. *H. Bruppacher.* Zürich, Zürcher & Furrer, 1899, 612 Seiten, broschirt Fr. 10; gebunden Fr. 12.

Die Vorliebe für Biographien, die Neigung sich in die Entwicklung

individuellen, persönlichen Lebens zu vertiefen, ist ein Charakterzug unserer Zeit — und nicht einer der schlimmsten. Denn in das Leben, den Geist und die Art vergangener Zeiten werden wir durch gute Biographien oft besser und gründlicher eingeführt als durch manche dickleibige Bände von Welt- und Kirchengeschichte. — Eine Biographie ganz eigener Art wird uns in dem vorliegenden Buche geboten: es ist die *Lebensgeschichte der Gemeinde Zollikon* am Zürichsee, erzählt von dem dortigen Pfarrherrn und einem gelehrten Bürger der Gemeinde (Redaktor am Schweiz. Idiotikon) zum 400-jährigen Jubiläum der Kirche. —

Vor allem wohltuend berührt die Liebe, mit der die beiden Verfasser Jahre lang die Quellen und Urkunden zur Geschichte ihrer Gemeinde gesammelt, geordnet und verarbeitet haben. Aber ihr Buch ist weit mehr als ein blosses Werk der Pietät, es hat auch nicht nur lokales Interesse, vielmehr ist's eine Urkundensammlung und Geschichtsdarstellung, die uns in den engen Grenzen einer Landgemeinde ein ordentliches Stück miterleben lässt von den grossen Ereignissen, von den politischen, religiösen, kulturellen und sozialen Umwälzungen, welche einst die Welt erschütterten und den Boden auf dem wir heute stehen, bereitet haben. Es enthält eine Menge Mitteilungen, welche für jeden Freund des Vaterlandes und der christlichen Kirche, der nicht alles geschichtlichen Sinnes bar ist, von hohem Interesein müssen.

Auf einem Bericht über den Kirchenbau und die Glocken folgt ein Gang durch die Geschichte der Gemeinde. Nur ganz wenig sei beispielsweise daraus hervorgehoben. Wir werden bis in die Zeiten der Karolinger zurückgeführt; im Jahre 837 begegnen wir dem Namen Zollikon zum ersten Mal in einer Urkunde, durch die eine Familie ihr ganzes Besitztum dem Kloster St. Gallen vermachte. Wir erfahren dann, dass schon um 950 in dieser Gegend Wein gebaut wurde. Eine ein Jahrhundert spätere Urkunde erzählt uns u. A. von dem durch die Äbtissin zu Fraumünster vermittelten Verkaufe eines Rebberg's bei Zollikon an einen Geistlichen, wofür dieser sich verpflichtete, wöchentlich eine Messe für die Äbtissin zu lesen. An einem drastischen Beispiel aus dem 14. Jahrhundert wird uns gezeigt, wie aus Spitznamen des Volkswitzes Familiennamen hervorzugehen pflegten. Von Interesse izt es ferner, zu sehen, wie zu H. Waldmanns Zeit der Kampf, den die Landgemeinden um ihre Freiheiten und Rechte gegen die mächtige Stadt führten, sich im Kleinen, im Verhalten der Bauern gegen die Dorfbehörden wiederholte. Das gerade macht die Biographie einer einzelnen Gemeinde so anziehend, dass sich hier die grossen Bewegungen der Zeit in kleinen Vorgängen eigentümlich wiederspiegeln. Aber bisweilen wird auch eine stille Landgemeinde zum Ausgangspunkt einer weite Kreise erfassenden Bewegung. So war es bekanntlich mit Zollikon zur Reformationszeit: es war der Mittelpunkt der *Wiedertäuferei* in der Schweiz, deren Geschichte in unserm Buche zwar nach einer älteren Darstellung erzählt wird, aber durch Beigabe mancher lokalen Züge, Mitteilungen über die einzelnen am Handel beteiligten Familien und Persönlichkeiten bedeutend an Interesse gewinnt. Ein Abschnitt über die Sitten jener Zeit lässt uns einen Blick tun in das patriarchalische Leben der Bauersame, zumal der Kleinbauern, „die oft Jahrhunderte lang nach Familien im gleichen Stande geblieben sind". Schreckliches wird uns in einem besonders gut geschriebenen Artikel über die Verheerungen der Pest im 16. und 17. Jahrh. berichtet. Wie tief musste doch das Jahr 1582 in das ganze Leben und alle

Verhältnisse der Gemeinde eingreifen, da innert eines Monats der dritte Teil der Einwohnerschaft dem Würgengel zum Opfer fiel! — „Die stärkst Mann in der Gemeind, gut, lieb Lüt", wie das Pfarrbuch bemerkt. Mit ähnlicher Heftigkeit trat das „Sterbent" 1611 wieder auf. Dann aber folgte für die Gemeinde ein verhältnismässig glückliches Stilleben von 150 Jahren. — Manche charakteristische Züge, die uns zur Vergleichung zwischen Gegenwart und Vergangenheit auffordern, und sowohl Ähnlichkeit als Abstand der Zeiten und Zustände beweisen, werden uns aus dem *kirchlichen Leben* der beiden letzten Jahrhunderte berichtet; die pfarramtlichen Rodel, die Sittenmandate, der sog. „Kirchenkalender", der ein instruktives Bild von den Obliegenheiten eines Pfarrers am Ende des 17. Jahrhunderts gibt und mancherlei private Quellen lieferten den Verfassern reichliches Material. Sollte es nicht den einten und andern Landpfarrer „anheimeln", wenn er aus den Jahren vor und nach 1700 von Streitigkeiten um die Kirchensitze, besonders um eine „Weiberbank" hört? Die Zeiten wünschen wir nicht mehr zurück, wo die Kirchensäumigen vor die Behörde zitirt wurden, — da mag der Kirchenschlaf florirt haben! Aber anderseits, wer fühlt sich nich beschämt durch jenen Zollikoner Bauer, der vom 75. bis zum 87. Jahre seines Lebens die Bibel jährlich einmal durchzulesen pflegte! — Zu Denken gibt dann, was uns aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. über den Verfall des Glaubenslebens und der Sittlichkeit, über Zunahme der Trunksucht, der ehelichen Zerwürfnisse, der illegitimen Geburten auch auf dem Lande berichtet wird. Auch in den Gemeinden am See müssen sich die Vorboten und Sturmvögel der grossen Revolution eingenistet haben. Wenigstens gab es schon um 1770 Leute, die eifrig Französisch lernten, um die Schriften Voltaire's und seiner Gesinnungsgenossen lesen zu können; und ein Familienvater soll damals der Mutter verboten haben, die Kinder das Vaterunser lernen zu lassen! — Ernstes und trauriges erzählt uns die Chronik aus der Wende des Jahrhunderts, da die Schweiz der Kriegsschauplatz fremder Heere war — dazwischen hinein aber auch heiteres, wie z. B. die Geschichte von jenem riesenstarken Manne, der 4 — 5 Franzosen, welche seine Frau belästigten, wie Buben zum Hause hinauswarf. In einem folgenden Abschnitte lässt uns das Werk einen Blick in's alte *Schulwesen* tun. Wohl kaum eine andere Landgemeinde darf sich einer auf so gründlichen Forschungen beruhenden Darstellung ihrer „Schulgeschichte" erfreuen, weshalb wir Lehrer und Pädagogen besonders auf diesen Abschnitt hinweisen. Wir hören hier u. A. von dem sog. Braut-Examen, das der Pfarrer mit den Verlobten vor der Eheverkündigung vorzunehmen pflegte, — ein Examen, das sich nicht etwa nur auf den Katechismus, sondern auch auf's Lesen und Schreiben erstreckte. Bemerkenswert ist ferner, dass sich in Zollikon der Schuldienst zwei Jahrhunderte hindurch fast ununterbrochen in *einer* Familie forterbte. Die Lehrer waren damals noch nicht so „unstet und flüchtig" wie heute. Aber auch die Pfarrherren nicht; denn innert 108 Jahren (im 18. Jahrh.) hatte die Gemeinde nur vier.

Es würde den Umfang einer Rezension weit überschreiten, wenn wir noch auf die übrigen Abschnitte des Buches eingehen wollten. Die beiden Verfasser führen uns in den Wald, auf Weide und Allmend, zu den Brunnen und in's Gemeindehaus; sie erzählen uns vom Schützenwesen in alter Zeit, von Landwirtschaft, Handwerk, Gewerbe und Kunst, vom Gesundheitswesen — wobei auch die Ärzte nicht vergessen werden —, von Unglücksfällen und Verbrechen; sie

besprechen die Orts- und Flurnamen, die Personennamen und Geschlechter, Wohltätigkeit, Legate und Liebessteuern, Pfarrbücher und Pfrundverhältnisse. Diese Abschitte enthalten eine Menge für die Kenntnis der Kultur- und Rechtsverhältnisse wertvolle Details. Die Verfasser verstehen es, so zu erzählen, dass sie nicht langweilig werden. Auch an Humoristischem fehlt es zur Abwechslung nicht; man lese z. B. die Sage von den „Lungensiedern" (Spottname der Zollikoner). Von besonderm Interesse sind endlich die mit Fleiss und Pietät bearbeiteten „biographischen Skizzen der Geistlichen von der Reformation bis zur Gegenwart", die uns mit einigen ebenso frommen und erleuchteten wie geistig hervoragendsten Männern bekannt machen, wie z. B. mit Josias Simmler, dem berühmten Historiker und Geographen der Schweiz und dem Urgrossvater Heinrich Pestalozzi's, dem gelehrten Polyhistor. Joh. Bapt. Ott. — Unter den Quellen, welche unsern beiden Chronikschreibern zu Gebote standen, verdienen besonders Erwähnung die Tagebücher des *Joh. Thomann* († 1805), eines Dichters und Denkers im Bauernkittel, wie ihn ein Dorf nicht alle 300 Jahre sieht, der in seiner Reimgewandtheit vielfach an H. Sachs erinnert. Nicht allen wäre es möglich gewesen, eine solche Masse von urkundlichem Material über ihre Gemeinde zusammenzubringen, wie wir es in diesem Sammelwerke über Zollikons Vergangenheit besitzen — dank den reichlichen Aufzeichnungen seiner intelligenten Bürger und seiner sorgfältigen und gelehrten Pfarrer. Wie tüchtig die früheren Geistlichen den Herausgebern des „alten Zollikon" vorgearbeitet haben, beweist am besten der instruktive Abschnitt über „die *Pfarrbücher*". Diese — ich nenne in erster Linie das alte von Pfr. Hans Rud. Bullinger (dem Sohne des Reformators) angelegte Tauf- und Ehenbuch, das alte Totenbuch und den sog. „Kirchenkalender" — enthalten eine solche Menge wertvoller Notizen, dass sie allein schon genügen würden, uns einen Einblick nicht nur in das religiös-kirchliche Denken und Leben, sondern auch in die sittlichen und kulturellen Zustände der Gemeinde vom 16. bis ins 18. Jahrhundert zu gewähren. Die diesbezüglichen Mitteilungen sind uns zugleich ein Wink, einer freilich untergeordneten Seite unserer Amtstätigkeit — ich meine die Führung der Pfarrbücher — etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Wie manches für das innere oder äussere Leben einer Gemeinde Bedeutsame und Charakteristische verdiente, wenn nicht in die eigentlichen Rodel, so doch in ein pfarramtliches „Gemeindebuch" aufgenommen zu werden. — Über das Alter und den hohen Wert dieser Pfarrbücher, über deren Ursprung und Datirung in den einzelnen Gemeinden des Kantons Zürich orientirt in trefflicher Weise Pfr. Nüesch, der mit Pfr. Farner in Stammheim im Urteil über den Wert dieser Register als wahrer Fundgruben kulturhistorischen Materials vollständig übereinstimmt. „Sie sind geradezu für die Schilderung der alten Kulturzustände unentbehrlich und unersetzlich" und darum gibt er auch beachtenswerte Winke zur sorgsamen Aufbewahrung dieser historischen Schätze in den Gemeinden. (pag. 488), damit dieselben „noch rechtzeitig vor dem Untergang gerettet werden." Im letzterwähnten Abschnitte über die Geistlichen sind so viele Mitteilungen über Gang und Stand des äusseren und inneren Lebens mit eingeflochten, dass derselbe s. z. s. *die vollständige Kirchengeschichte einer zürcher. Landgemeinde* enthält. Wir freuen uns, dass es dem Verfasser dieser „Skizzen" möglich war, neben seinen Amtsgeschäften diese tüchtige verdankenswerte Leistung darzubieten, wodurch die Chronik von „alt Zollikon" vor ähnlichen Werken einen besonderen Vorzug

erlangt und sich verdient gemacht hat.

Das wenige, was wir hier mitgeteilt haben, wird wohl den einten und andern Leser ermutigen, das — nebenbei bemerkt — auch mit Illustrationen und poetischen Beigaben von *Joh. Nüesch* schön ausgestattete Buch selbst zur Hand zu nehmen, — er wird sich nicht enttäuscht finden. *L. K.*

Textbibel des Alten und Neuen Testaments herausgegeben von D. *E. Kautzsch. Das neue Testament* in der Uebersetzung von D. *C. Weizsäcker.* Ausgabe A. *mit* den Apokryphen des Alten Testaments: broschirt M. 10.50, in Bibeleinband gebunden M. 12.—. Ausgabe B *ohne* die Apokryphen des Alten Testaments, brochirt M. 9.—, in Bibeleinband gebunden M. 10.50. Die *Apokryphen* sind *nicht* einzeln käuflich. Das *Neue Testament (Grossoctaf-Ausgabe)* einzeln: broschirt M. 2.40, in Leinwand gebunden M. 3.—, in Leder gebunden M. 4.80. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen.

Die bekannte und anerkannte von Prof. *Kautzsch* herausgegebene Übersetzung des Alt. Test. und die Übersetzung des Neuen Test. von Prof. *Weizsäcker* finden sich in der Textbibel vereinigt. In derselben sind alle kritischen Zutaten (Häkchen, Klammern, Punkte, Randbuchstaben) und Anmerkungen weggeblieben. Diejenigen Apokryphen, welche Luther in die Bibel aufgenommen hat, sind in der Ausgabe A der Textbibel enthalten. Mit Rücksicht auf die Leser, welche die Apokryphen nicht in der Bibel wünschen, erscheint auch eine Ausgabe B *ohne* Apokryphen. Die *poetischen Stücke* wurden durchweg in Verszeilen gedruckt. Die Textbibel sucht den Inhalt des hebräischen und griechischen Textes in klarem Deutsch wiederzugeben und dem heutigen Leser in seiner Sprache möglichst genau das zu sagen, was der Grundtext vor Zeiten seinen ersten Lesern gesagt hat. *Damit ist nicht nur den Theologen von Fach, sondern auch dem Laien ein wertvoller Dienst geleistet.*

Auf gute Ausstattung wurde alle Sorgfalt verwendet.

Deutsches Protestantenblatt, unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen herausgegeben durch *O. Veeck* und *R. Emde,* Verlag von Karl Schürmann, Bremen, erscheint jeden Sonnabend, vierteljährlich 1 M. 50 Pf.

Dieses Organ für freies Christentum müht sich mit ebenso viel Eifer als Geschick, seine Leser auf dem Laufenden zu erhalten. Wie allseitig das geschieht, mag beispielsweise die Inhaltsangabe folgender zwei Nummern zeigen: Nummer 32 bringt neben einer erbaulichen Betrachtung von Pfarrer Munzinger, dem früheren Missionar des Allg. evang. prot. Missionsvereins, über die „Treue im Kleinen“ interessante Ausführungen von Chr. Schrempf über „Selig sind, die reinen Herzens sind“, in der tiefen klaren und offenen Weise, wie wir sie von diesem Verfasser gewohnt sind. Von dem sonstigen Inhalt ist noch besonders hervorzuheben der Aufsatz des Züricher Pfarrer Gsell „Krieg oder Frieden“ und die Darlegung der „kirchenpolitischen Bedeutung Oliver Cromwells“, dessen 300. Geburtstag in dieses Jahr gefallen ist. — Die Nummer vom 12. August bringt eine prinzipielle Würdigung der badischen Landessynode von 1899, einen Beitrag zum „Fall Weingart“, der die noch fortdauernden Treibereien der Hannoverschen Orthodoxen beleuchtet, und einen äusserst interessanten Überblick über das evangelische Kirchenwesen in Frankfurt a. M. von Pfarrer Teichmann daselbst, welcher die bisherigen grossen Schäden desselben und ihre in Aussicht stehende Heilung charakteristisch darstellt.

Modernes Antichristentum, antimodernes Christentum und das Evangelium Jesu.

(Nach einem im theologischen Verein in Zürich gehaltenen Vortrag.)

Von Dr. *Oskar Pfister*, Pfarrer in Wald, Kt. Zürich.

(Schluss.)

Wie wir prinzipiell eine petrefakte Dogmatik ablehnen und der freien Forschung einen Spielraum gewähren, soweit sie wirkliche Wissenschaft hervorbringt, so können wir auch dem *Pessimismus* des modernen Antichristentums nicht jegliche Berechtigung versagen. *Theodor Menzi* dürfte das Richtige treffen, wenn er erklärt: „Der Pessimismus hat Recht einem oberflächlichen, welt- und kulturseligen *Optimismus* gegenüber. Das Zorneswort des edlen englischen Denkers *Thomas Carlyle* ist nicht zu scharf: „Wenn mir jemand sagt, er sei glücklich, so bin ich bereit, ihm zuzurufen: Du Schurke, glaubst du, dass du nur dazu geschaffen bist, dich auf Sophas herumzuräkeln und dich zu amüsiren inmitten einer so traurigen Wirklichkeit, wie diese Welt ist?“ Auch das Christentum versucht keineswegs, die Übel der Welt als unerheblich darzustellen; es weiss nichts von dem landläufigen Optimismus mit seiner Famulus-Eitelkeit: „Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht haben.“[1]) Ein Blick auf die Dogmatik und Ethik Jesu zeigt es, wie wenig die gemütliche Philisterfröhlichkeit dem Geiste des Evangeliums entspricht. Darum weisen wir den Vorwurf optimistischer Oberflächlichkeit vom Christentum ab. Es ist ja zu lächerlich: Dühring wirft dem Christentum vor, dass es von der Bejammerung der Welt und des Menschen lebe, Hartmann behauptet das direkte Gegenteil, Nietzsche neigt eher zu ersterer Annahme. Schon 1841 glaubte *Ludwig Feuerbach* sich gezwungen, „von dem feigen, charakterlosen, komfortabeln, belletristischen, coquetten, epikuräischen Christentum der modernen Welt zu abstrahiren, sich zurückzuversetzen in die Zeiten, wo die Braut Christi noch eine keusche, unbefleckte Jungfrau war, wo sie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmlischen Bräutigams die Rosen und Myrten der heid-

[1]) Th. Menzi, Der Materialismus vor dem Richterstuhl der Wissenschaft 1898. S. 210 f.

nischen Venus einflocht, um über den Anblick des leidenden Gottes nicht in Ohnmacht zu versinken.“ [1]) Dies Votum nähert sich wieder dem Hartmanns, und so geht es weiter. Man kann es niemand recht machen! Dem Geiste des Evangeliums entspricht wohl einzig jene Mittelstellung, die *Geibel* so schön empfiehlt:

„Wider den Schmerz dich zu vermauern,
Ist so verkehrt, wie masslos trauern.
Du sollst von ihm dich mahnen lassen,
In dir dein Höchstes doppelt fest zu fassen.“ [2])

Wenn der moderne Pessimismus manchem Christen den ungeheuern Ernst, den entsetzlichen Umfang und Grad des menschlichen Leidens bewusst macht, muss das nicht religiöse Vertiefung, innigeren Anschluss an die welt- und leidüberwindenden ewigen Mächte zur Folge haben? Das Evangelium ist ja zunächst den Mühseligen und Beladenen dargeboten worden. — Aber nicht das physische Leiden, sondern *die Sünde* ist es, wovon sie zu allererst erlöst werden müssen. Hier ist wieder ein Punkt, wo das Christentum sich durch entschiedenen Angriff zu verteidigen hat. Ich klage das Antichristentum an, dass es den Ernst der Sünde verkannt und die Bedeutung des physischen Übels überschätzt hat. „Nondum considerasti, quanti sit ponderis peccatum!“ rufen wir ihm mit Anselm entgegen. Darum fehlt es ihm an der rechten *μετάνοια*, am ernsten Heiligungsstreben, am wirklichen Heilsbesitz. Hier ist die tiefste Kluft zwischen dem modernen Geist und dem Christentum, und letzteres kann keinen Finger breit entgegenkommen. Eine Theologie ohne die ira dei (im richtigen Sinne) müsste notwendig aller religiösen Erfahrung Hohn sprechen und ein armseliges Destillationsprodukt blöder Rationalisterei übrig lassen, eine „Heilwissenschaft“ ohne Pathologie und Therapie. Das Christentum soll und muss sich in erster Linie als medicina sacra wissen. Gewiss hat mehr als eine Verkündigung des Evangeliums den schweren Vorwurf verdient, den Ernst der Sünde zu wenig betont zu haben. So aber dient sie der Gegenwart am schlechtesten. Das Christentum ist und bleibt Erlösungsreligion. Nur wenn es seine Aufgabe als solche mit vollem Verständnis erfüllt, kann es sich ohne sittlich-religiöse Gefahr Religion der Gotteskindschaft nennen. So weit der moderne Pessimismus ethisch sich betätigt, wird daher das Christentum auf seine Stimme zu achten haben.

---

[1]) Ludwig Feuerbach, Wesen d. Chr. S. VII. [2]) *Geibel*, Neue Gedichte. S. 120.

Auch die unerhörte *Verherrlichung des Willens zur Macht* durch *Friedrich Nietzsche* muss einem weibisch-süsslichen, gefühlsseligen Christentum gegenüber bis zu einem gewissen Grade begreiflich erscheinen. Der Fehler des Angreifers ist hier, wie an fast allen Punkten, die falsche Verallgemeinerung der Anklage und die Verkennung der psychologischen Motive. Allein was sollen denn die „kleinen Mucker", von denen Nietzsche redet, mit der Übermenschlehre anfangen? Können sie auch nur zu einem halbwegs ordentlichen Material für die „Herrenmenschen" Nietzsches herangebildet werden? Können sie nicht durch das Christentum zu Heroen des Duldens, der treuen, fleissigen Kleinarbeit, der entsagenden Hingabe für andere erhoben werden? Finden sich nicht die herrlichsten Charaktere unter ihnen? Allerdings ist es ein verhängnisvoller Fehlgriff, den „Stillen im Lande" zum Einen grossen Ideal des Christentums stempeln zu wollen. Für viele Naturen ist es das höchste erreichbare Ideal, doch nimmermehr für eine ganze Zeit, wie die unsrige, in deren Schoss gigantische Wirklichkeitsprobleme ruhen. Paulus, Luther, Zwingli waren keine „Stillen im Lande". Die zarte Schäfergestalt des guten Hirten, so wundersam sie in Sturmesnöten und Feierabendschweigen des Christen Seele ergreift, ist nicht der ganze Christus; das Flammenauge, der zürnende, das heuchlerische Muckertum der Pharisäer mit furchtbaren Worten verdammende Mund, der die Geissel schwingende Arm sind integrirende Bestandteile des Christusbildes.[1]) Wir können zu den glänzenden Ausführungen Ragaz' nichts hinzufügen. Nur darauf wollen wir nachdrücklich Gewicht legen: Wenn *Nietzsche* selber an einzelnen Stellen von Jesus mit rührenden Worten redet, so liegt der Grund zum guten Teil darin, dass er die revolutionäre, weltenschaffende Grösse unsers Herrn zu würdigen wusste. Er nennt ihn einmal den „heiligen Anarchisten".[2]) Gut, nehmen wir den Ausdruck auf! Jesus *ist* die unabhängigste Persönlichkeit, die je gelebt hat, gleichsam die persönlichste Person. Aber was heisst das? Man redet so viel von Persönlichkeit, und Nietzsche ist mit Schuld daran, und doch geschieht es meist so unklar. Man verwechselt es mit „sittlicher Persönlichkeit" und vergisst, dass „Persönlichkeit" nur ein abstrakter Formalbegriff ist und daher über das Individuelle, Einzelne hinaus auf ein *Allgemeines* weist, welches der konstanten Willensrichtung des Individuums erst den Inhalt liefert, während die „sittliche Persönlichkeit" als Brennpunkt und Substrat *allgemeiner*

[1]) Vergl. Ragaz S. 78. [2]) Antichrist W. W. VIII, 250.

sittlicher Energieen zu verstehen ist. Welche Kräfte in der Persönlichkeit zusammentreffen, darauf kommt aber eben alles an.[1]) In Jesus nun begegnen wir den edelsten Strebungen in der reinsten Harmonie; er ist eine unfassbar starke, seinem eigenen Wesen als Gottessohn folgende Natur, darum bleiben wir dabei: er ist in gewissem Sinne Anarchist. Ja, aber das Christentum ist Anarchie gegen den *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*! Damit ist unsere Stellung zu Nietzsche gegeben. Wir brauchen ein bestimmtes, *objektives* Moralprinzip, sonst ist der brutalste Massenkampf unter der Anführung einiger ihren natürlichen Instinkten gehorchender vornehmer Bestien unvermeidlich. In seiner ersten Periode hat *Nietzsche* ein sehr konkretes Moralprinzip gefordert. Die Idee des Menschen war ihm für ein solches viel zu weitmaschig. „In's Deutliche und Greifbare übertragen, heisst das (die Idee der Menschheit als Moralprinzip) nur: Lebe als Mensch und nicht als Seehund! Dieser Imperativ ist leider nur durchaus unhaltbar und kraftlos, weil unter dem Begriff Mensch das Mannigfaltigste zusammen im Joche geht, z. B. der Patagonier und der Magister Strauss, und weil niemand wagen wird, mit gleichem Rechte zu sagen: lebe als Patagonier! und: lebe als Magister Strauss!“[2]) Nun denn, was vom Menschen gesagt wird, gilt auch vom Übermenschen. Jeder kleine Hallunke, der in der schmutzigen Schenke hinter seinem Glas schlechten Absynths brütet, jeder uomo delinquente, den Grössenwahn bis an die Schwelle des Irrenhauses führte, ein Richard III und Franz Moor, grosse Verbrecher und kleine Halbnarren, alle fühlen sich als Übermenschen und belächeln als Männer der Tat den antichambrirenden Scribenten von der Art eines Nietzsche. Und doch wird niemand wagen, mit demselben Rechte zu sagen: Lebe als kleiner Hallunke! und: Lebe als Friedrich Nietzsche! — Darum taugt ein formales Moralprinzip wenig. Das Christentum will und hat gross angelegte Persönlichkeiten, die ihr Wesen in grossen Taten auswirken, ja, aber es ruft Werke hervor, die dem christlichen Gottesbegriff entsprechen, und nur in der gewollten Annäherung an den von Jesus Christus zum ersten male grundsätzlich gepredigten Willen des Vatergottes beruht der Wert des Handelns. Die Grösse des Ich besteht in der Kleinheit des Selbst, sofern die gesamten geistigen Energieen in den Dienst des Absoluten treten. Das wird den Christen davon abhalten, Gefühlsschwelgerei und

[1]) Abgesehen von dem Worte „Geschichte“ gibt es wohl kaum einen Terminus in der gegenwärtigen dogmatischen Diskussion, dessen naive Anwendung so viel Unklarheit verursacht, wie das Wort „Persönlichkeit“. [2]) W. W. I, 221.

Muckertum zu überschätzen, denn Gott ist ein Gott der Tat. Fern vom Egoismus, erhaben über den Altruismus, findet der Mensch nur in der unmittelbaren Hingabe an Gott als den himmlischen Vater und Schöpfer aller kosmischen Potenzen sein Lebensziel. Damit allein wird er zur sittlichen Persönlichkeit.

Somit weisen wir keine der im Antichristentum kulminirenden modernen Forderungen einfach ab: Wir anerkennen kraft unserer Auffassung des Evangeliums Jesu eine gewisse Berechtigung des Realismus, des Pessimismus und des Individualismus. Die genaue Fixirung der Grenzen ergibt sich aus dem christlichen Idealismus, welcher über der Welt und ihrer Lust ein Reich ewiger Werte anerkennt, aus dem christlichen Optimismus, dessen Grundlage der Glaube an einen heiligen, heilig liebenden, allmächtig schaffenden Gott bildet und aus dem christlichen Ethicismus, welcher ebensowohl das Individuum zu einer Krystallisation sittlicher Kräfte erheben, als die Individuen in ihrer Gesamtheit zur Bruderschaft, zum ethischen Organismus vereinigen will.

Noch haben wir uns in Kürze mit dem *antimodernen Christentum* auseinanderzusetzen. Es kann hier selbstverständlich von einer Untersuchung der Haltbarkeit seiner prinzipiellen Annahmen und seiner innern Widersprüche nicht die Rede sein. Aber vielleicht macht es schon etwas Eindruck auf diesen oder jenen, wenn wir die notwendigen und tatsächlich vorliegenden Konsequenzen hervorheben. Das antimoderne Christentum endigt jederzeit, wenn es genügende Energie entwickelt, im Katholizismus, oder doch unprotestantischen Anschauungen. So betrübend diese These klingen mag, so dürfen wir doch den Tatsachenbeweis nicht schuldig zu bleiben. *Kierkegaard* vertritt eine Reihe spezifisch katholischer Dogmen; seine Ethik hat einen vollständig römisch-katholischen Anstrich, ja sie geht über denselben manchmal noch hinaus. Christliches Familienleben erscheint ihm als eine Lüge (sic!), da die Ehe unchristlich sei.[1]) Cölibat sei Schriftlehre, die Ehelosigkeit daher für jeden wahren Christen selbstverständlich![2]) Durch Leiden kommt der Wahrheitszeuge in die erste Klasse.[3]) Ja einmal entfährt ihm die Formel: Der Protestantismus ist ganz einfach als Prinzip genommen, eine Unwahrheit, eine Unredlichkeit, eine Verfälschung der Welt- und

[1]) Kierkegaard a. a. O. S. 327. [2]) 267, 316 f. [3]) 94.

Lebensanschauung des Christentums![1]) Vielleicht noch mehr Katholizismen finden sich bei *Robert Kübel.* Oder ist die laute Klage, dass *Weltflucht* heute leider bei den Orthodoxen nicht mehr Sitte sei, nicht katholisirend?[2]) Wie stimmt dies zu dem stolzen Wort des sonst von Kübel als unbedingtes Orakel[3]) herbeigezogenen Luther: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan"? Passt die schroffe Zurückweisung des Laienelementes, welches für die verordneten Diener der Kirche eine verderbliche Gefahr bilde,[4]) zu der evangelischen Lehre vom allgemeinen Priestertum? Verträgt sich die Erklärung, dass „das Reich Christi, längst dastehend in den Lüften der unsichtbaren Welt, durch uns keineswegs gefördert werden könne"[5]), mit dem evangelischen Titel von Mitarbeitern Gottes? Wenn *Kübel* es einen „entsetzlichen Irrtum" nennt, zu meinen, die Prediger müssten ihren eigenen Glauben, ihre eigene Frömmigkeit predigen,[6]) ruft uns das nicht gewisse verpönte Sätze der jesuitischen Sittenlehre in die Erinnerung? Der Grundsatz: „Was Grundlehren der Kirche sind, hat nicht die moderne Theologie, sondern die Kirche zu bestimmen",[7]) trifft er in seiner Form und den gewalttätigen Konsequenzen nicht mit den Lieblingstheorien der Römlinge zusammen? Wohin soll der Rat führen, das Aufsichnehmen des Amtseides schwer zu machen und die Theologen „christlich" zu beaufsichtigen?[8]) Was soll ein Christ dazu sagen, wenn die Gewissheit nicht aus der Erfahrung hervorgehen soll, sondern aus dem: „Es steht geschrieben!"?[9]) — Wir wollen nicht fortfahren in der Aufzählung von Sätzen, welche den Prinzipien des reformirten Bekenntnisses Hohn sprechen. So schmerzlich uns der Abfall von der evangelischen Freiheit berührt, so entrüstet wir das neue papierne Joch abschütteln, welchem wir die Tyrannei eines mit uns lebenden und empfindenden Klerus weit vorziehen würden, müssen wir doch die verdienstvolle Kühnheit bewundern, welche ehrlich die sittlich-religiösen Ideale und politischen Ziele eines gewissen antimodernen Christentums ausspricht. Aber auch die mutmasslich bevorstehenden Resultate sind sehr wichtig. Schon vernahmen wir, dieses Christentum sei stets nur die Sache weniger Auserwählter. Kübel hat vollständige Klarheit darüber, dass die von ihm geforderte Ethik unmöglich die Überzeugung der Menschheit werden könne.[10]) Ja noch mehr: Er weiss, wie schlimm es mit der Anerkennung seiner Lehren in den Reihen der Theologen steht. Er bejammert

---

[1]) 142. [2]) Chr. Bedenken 10. [3]) S. 110 (!), 117 f., 120, 131. u. o. [4]) 28. [5]) 43. [6]) 50. [7]) 53. [8]) 65. [9]) 96. [10]) 142.

es, wie wenige Theologen noch die alte kirchliche Strafstellvertretungs-, Abendmahls- und Schriftlehre, wie wenig Hochgebildete den Glauben der Kirche festhalten.[1]) Er deutet nicht von ferne an, dass er mit Wissenschaft die moderne Theologie zu überwinden hoffe, oder dass diese sich selbst besinnen und hübsch gehorsam laudabiliter sich unterwerfen werde. Den modernen Hunger nach der Speise des Evangeliums kennt er wohl, doch er bringt ihm ein gründliches Misstrauen entgegen.[2]) So weiss er mit den verheissungsvollsten Anzahlungen der modernen Welt an das Christentum nichts anzufangen. Für den berechtigten Kern und die göttliche Ader des modernen Realismus, Pessimismus und Individualismus fehlt ihm der kleinste Funke von Verständnis. Sollten wir daher über die Schicksale des antimodernen Christentums im Unklaren sein? Jedenfallss stünde es schlimm um die Zukunft des christlichen Glaubens, wenn dieser mit dem antimodernen Christentum unauflöslich verknüpft wäre. Noch niemals, seit die Erde steht, hat es Stillstand gegeben: *Πάντα ῥεῖ*, auch die geistigen Erscheinungen sind als lebendige Grössen der Wandlung unterworfen, denn leben heisst, in Bewegung begriffen sich behaupten und durchsetzen. Indem das antimoderne Christentum die primitivsten biologischen Gesetze geistiger Evolution hartnäckig verkennt, hat es sich selbst auf den Aussterbetat gesetzt.

Dennoch müssen wir uns sorgfältig bemühen, seinen Leistungen und Forderungen gerecht zu werden. Daher heben wir vor allem das lebendige *religiöse Pathos* des antimodernen Christentums hervor. Wie blöde und seicht erscheint gegenüber dem leidenschaftlichen *Kierkegaard* und der Kraftgestalt eines *Kübel* jede begrifflich höher stehende Glaubensform, wenn sie nur als Dekoration herhalten muss, das Leben nur begleitet, nicht normirt! Aber hüten wir uns ebenso wie vor dem Amateurchristentum vor einer blossen Kultusreligion. „Es lebt mein Leib von meiner Seele, und meine Seele lebt von dir, o Gott!“ sagt Augustin. Gewiss ein tiefsinniges Wort! Nur darf es nicht vergessen, dass Gott wirkt und wir auch wirken sollen. So kommen wir zum rechten christlichen Idealismus.

Mit der pektoralen Intensität hängt der antimodern-christliche *Konservativismus* zusammen. Wir können es wohl verstehen, dass der Christ seinen Glauben nicht jedem Eintagsfündlein der Wissenschaft assimiliren will. Man kann seine Glaubensüberzeugung als Laie und als Mann der Wissenschaft nicht fortwährend

---

[1]) 56, 88. [2]) 14.

revidiren, wo bliebe sonst die Pietät? Man stelle sich die schönsten Psalmen und Gerhard'schen Lieder in moderner Bearbeitung vor! Doch mag uns eine Glaubensform noch so lieb geworden sein, wir sind unserer sittlichen Bestimmung verpflichtet, sie fallen zu lassen, wenn eine wissenschaftliche Tatsache uns zur Gewissheit geworden ist. Veritas vos liberabit! Wir glauben an den heiligen Geist, der uns in alle Wahrheit führe, sogar wenn wir . . . denken!

Mit Genugtuung begrüssen wir auch den antimodern-christlichen *Pessimismus* vom Standpunkte des Evangeliums Jesu aus. Wohl ist vieles an ihm nur Décadencestimmung, manches ungerecht, manches aus ohnmächtiger Rechthaberei und der Verbitterung über den Niedergang liebwerter Vorstellungen zu erklären, aber dennoch ist er in mancher Hinsicht erhaben und tiefsinnig, besonders als *ethischer* Pessimismus. Hüten wir uns aber vor selbstquälerischer und -verleumderischer Einseitigkeit, freuen wir uns ebensosehr über das Schöne und Gute im Menschenleben, damit nicht Schrecken und Zorn, sondern Liebe einzig und allein den Charakter unseres Glaubens bestimme!

Endlich können wir auch den *Widerstand gegenüber der subjektivistischen Willkür* unserer Zeit in religiösen Dingen gar wohl begreifen. Jeder Proletarier, der seine Anarchistenbibel in der schmutzigen Westentasche trägt, fühlt sich heutzutage als Autorität in Glaubenssachen, jeder Ignorant gerirt sich als Miniaturpäpstlein. Dem gegenüber ist das Hindrängen auf feste, objektive Normen sehr begreiflich. Selbst *Nietzsche* sagt einmal: „Die Art, mit der im Ganzen bisher die Ehrfurcht vor der Bibel in Europa aufrecht erhalten wird, ist vielleicht das beste Stück Zucht und Verfeinerung der Sitte, das Europa dem Christentum verdankt. Es ist viel erreicht, wenn der grossen Menge jenes Gefühl endlich angezüchtet ist, . . . dass es heilige Erlebnisse gibt, vor denen sie die Schuhe auszuziehen hat.“ [1]) Gerade der Name *Nietzsche* wird uns aber mahnen, dass nur schwache, feige Naturen sich entgegen ihrer wissenschaftlichen, sittlichen Überzeugung irgendwelchen Dokumenten schlechthin anvertrauen können. Allein die tiefste Ehrfurcht, die dankbarste Pietät vor Bibel und kirchlicher Tradition, dass werden wir dem antimodernen Christentum unbeschadet der evangelischen Freiheit ablernen können.

Was nun im Einzelnen zu tun sei, dies nachzuweisen, liegt nicht mehr im Rahmen der Untersuchung, die wir vornehmen wollten. Allein

---

[1]) Jenseits von Gut und Böse, S. 242.

das grosse Problem, welches das ganze 19. Jahrhundert durchzieht und wohl auch das kommende zu gewaltigen Anstrengungen nötigen wird, gestatten Sie mir auszusprechen: Als Christen möchten wir dem christlichen Glauben geben, was des Glaubens ist, als Kulturjünger der Kultur, was ihr zukommt. Der Christ will das Christentum rein und in seiner ganzen Intensität erhalten. Er weiss mit *Paulsen:* „Die Kraft einer Religion, sich Jünger zu erwerben, steht in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Neigung, Mischungen einzugehen.[1]) Er ruft mit *Nietzsche:* „Um alles in der Welt keinen Schritt zur Akkommodation! Man kann den grossen Erfolg nur haben, wenn man sich selbst treu bleibt!“[2]) Darum wahren wir das Christentum, indem wir ihm kein Jota von seiner wirklichen, substantiellen Eigenart rauben lassen. Der Kulturjünger aber fühlt sich sittlich verbunden, der freien Wissenschaft und Kunst unbeschränkten Spielraum zu schaffen, so viel ihnen zukommt. Als Menschen können wir einen Zwiespalt beider Gebiete unmöglich ohne ungeheure religiöse und ethische Schädigung auf die Dauer ertragen. Daher müssen wir notwendig Christentum und Kultur in harmonische Ausgleichung bringen. Die Einheit einer christlichen Kultur und eines kulturtragenden Christentums, das ist das grosse Problem. Wie sollen wir es lösen? Das Evangelium Jesu ist ein historisches Faktum, das mit den gegenwärtigen Mitteln wohl niemals aus dem Stadium der Wahrscheinlichkeit herausgehoben werden kann. Meiner Ansicht nach wird erst die Vervollkommnung der heuristischen Prinzipien auf Grund einer tieferen Erforschung der Gesetze geistiger Bewegung und Entwicklung den Wahrscheinlichkeitsgrad wesentlich erhöhen können. Ohne Zweifel wird hiebei unsere Begriffswelt tiefgehende Veränderungen erfahren. Bis dies geschieht, gibt es keine wissenschaftliche Formel für die Vereinigung von moderner Kultur und Christentum, keine zuverlässige theoretische Basis für ihre Aussöhnung, und niemals wird der Kampf mit rein objektiven Waffen ausgefochten werden können, so sehr die Wissenschaft das Gebiet der subjektiven Willkühr einengt. Wohl aber ahnt die christliche Hoffnung schon heute einen Kanon: Den Felsen, auf dem das Christentum ruht, und an dem die stolzen Wogen des Antichristentums sich legen: Es ist die schlichte Gestalt Jesu Christi, frei von dogmatischer Verschleierung und autoritätsbedürftiger Verpäpstlichung, in ihrer natürlich-übernatürlichen, zeitlos-ewigen Herrlichkeit. Je völliger und reiner wir

[1]) Fr. Paulsen, System der Ethik. 2. Aufl. S. 87. [2]) Elisab. Förster-Nietzsche, Biogr. II, 197 f.

ihn gewinnen, den im Herzen Jesu wohnenden Christus, dies tiefste Mysterium, diese höchste Lebensoffenbarung und Liebesmacht, desto rascher überwinden wir die antichristliche Hochflut und die versengende Dürre eines kulturfeindlichen Glaubens.

Themapredigten.

Von *Paul Pflüger*, Pfarrer in Zürich-Aussersihl.

Den Mittelpunkt des evang. Gottesdienstes bildet, wie jedermann weiss, die Predigt. Dass das Predigtwort Kraft und Salz habe, darauf soll das Hauptaugenmerk des evang. Geistlichen gerichtet sein, der ein Prediger und nicht ein Priester ist, und dass die Predigt ihre Wirkung auf die Herzen der Hörer nicht verfehle, ist die bekümmerte Sorge des Predigers. Aber ist es nicht eine allgemein anerkannte Tatsache, dass der kirchlichen Predigt sowol die Anziehungskraft auf die Massen als die durchschlagende Wirkung auf die Kirchgänger fehlt? Ist nicht im Begriff der Predigt bei unserem Volk die Vorstellung von etwas Langweiligem, Salzlosem mitenthalten? Und gehören nicht die Klagen über mangelhaften Kirchenbesuch zum ständigen Repertoir vieler Pfarrkonvente? Ich bin zur Überzeugung gekommen, dass mit der gäng und gäben Predigtweise Mängel verbunden sind, welche die Predigt zu keiner kraftvollen Wirkung gelangen lassen. Die Predigt des christlichen Gottesdienstes ist eine nach bestimmten Kunstregeln der Homiletik gebaute Rede, ein ästhetisch-rhetorisches Gebilde, das nicht urwüchsig bei den Stiftern und Heroen der Religion gewachsen ist, sondern in der Kirche, welche alles religiöse Leben in gewisse Formen und Schablonen gebracht hat, präparirt und gepflegt worden ist. Hauptmerkmal einer Predigt, wodurch dieselbe sich von jeder andern Redegattung spezifisch unterscheidet, ist der *Text*. Homiletisches Kardinalprinzip ist, dass die kirchliche Rede nicht bloss an ihre Spitze irgend einen Satz der kanonischen Schriften stelle, sondern dass sie in ihrem ganzen Verlaufe eine Explikation, eine Entfaltung, eine Erklärung, Auslegung und Anwendung des zu Grunde liegenden Bibelwortes darstelle. Diese Entwicklung der religiösen Rede zur Textpredigt hat nun einerseits gewiss eine Bereicherung des Predigtinhaltes zur Folge gehabt, anderseits aber auch eine gewisse Verkümmerung verschuldet, auf die ich kurz hinweisen möchte.

Die Durchführung der Predigt als Behandlung eines biblischen Satzes oder Abschnittes im Zusammenhang mit der Regel

gewordenen Dreiteilung (Partition) der Predigt hat zur Folge, dass nicht *ein* Grundgedanke die Predigt beherrscht, sondern dass mehrere (meist drei) ganz heterogene Gedankenreihen aneinandergefügt werden, die nur künstlich und äusserlich zusammengehalten sind durch den gemeinsamen Text, der häufig nicht nach seiner Grundidee, sondern nach seinen einzelnen Worten ins Auge gefasst wird. Die Beispiele hiefür sind in jeder Predigtsammlung zur Genüge vorhanden.

Indem die Textpredigt zu viel gibt, gibt sie zu wenig. Darauf kommt es an, in einem Male *eine* Wahrheit dem Hörer ans Herz zu legen und eindringlich zu machen. Indem die Textpredigt — von einzelnen Worten des Textes verführt — ganz verschiedene Dinge an einander reiht, kann kein Haupteindruck entstehen, der den Hörer ganz gefangen nimmt. So weiss man am Schluss der Predigt nicht, was der Prediger am Anfang gesagt hat, wie das der Fall ist bei den häufig gepriesenen Predigten Spurgeons, die ein geistreiches Feuerwerk sprühen lassen, aber keinen Gedanken durchführen. Wir postuliren als das naturgemässe, dass in jeder Predigt *eine* bestimmte Wahrheit beleuchtet wird, dass die Predigt *einen* Leitgedanken ausführe, mit andern Worten, dass ein einheitliches Thema der Predigt zu Grunde gelegt werde. Die Einteilung der Predigt soll erfolgen gemäss Erwägungen, die aus dem Thema selbst fliessen, nicht aber nach den zufälligen Redewendungen eines biblischen Zitates. An Stelle der Textpredigt stellen wir die Themapredigt. Das Thema, über das ich predigen will, ist das Primäre, der Text das Sekundäre, während es nach der üblichen Predigtweise sich umgekehrt verhält. Der Text ist das Sprungbrett, von dem aus wir ins Redethema einsetzen, der Text mag der Ausführung des Themas eine gewisse Färbung verleihen, aber der Text sei nicht mehr das leitende Prinzip der Predigt, sondern das Thema.

Diese Forderung ist so naturgemäss, dass sie ohne weiteres einleuchten sollte. Die Propheten, wie auch die Apostel haben Zitate nicht verschmäht, aber niemals haben sie überlieferte Sätze als Texte im Sinne der Homiletik verwendet. Wol aber liegen ihren Reden ganz bestimmte Situationen und daher auch ganz bestimmte Themata zu Grunde. Luther legte zwar Texte seinen Predigten zu Grunde, hatte aber eine prinzipielle Abneigung gegen die scholastische Kunstform und predigte wenigstens zu Anfang seiner Wirksamkeit ohne alle Redekunst, „wie es ihm Geist und Herz eingab.“ Bekannt ist sein Ausspruch: „Ich kann keine Rede tun noch machen nach der Kunst.“ Bei Zwingli sucht man ein bestimmtes Schriftwort als Text in den zum Druck gegebenen

Predigten vergebens. Seine Predigten sind meist Themapredigten, in denen er die auf die behandelte Frage bezüglichen Schriftstellen „der Reihe nach als die sichern „„Kundschaften““ zur Beantwortung aufführt.“ (Stähelin.)

Gewiss gibt es manche Worte der Bibel, die sehr passend an die Spitze einer religiösen Rede gestellt werden können. Aber die Homiletik und Predigtpraxis geht von der Annahme aus, dass so ziemlich jeder Vers der Bibel — eben weil es ein Bibelvers, ein Bestandteil der „heiligen Schrift“ ist — zum Mittelpunkt einer religiösen Rede gemacht werden könne. Man wird nicht verkennen, dass die Entstehung der Textpredigt mit dem Dogma von der Inspiration der h. Schrift, mit der Bibliolatrie zusammenhängt. Wie würden die Autoren der bibl. Bücher sich wundern, wenn sie wüssten, dass jedes Sätzlein, das sie geschrieben, in der christl. Kirche zur Grundlage von unzähligen festlichen Reden verwendet zu werden pflegt! Welches Unrecht tut man den Bibelstellen ganz im allgemeinen schon dadurch an, dass man sie aus ihrem Zusammenhang herausreisst, aus dem allein sie richtig zu verstehen sind. Wie sehr ist doch die Aussprache der neutestamentlichen Schriftstellen durch den konkreten Zweck ihres Schreibens, die individuellen Umstände seiner Entstehung bedingt. „Nicht ganz selten würde ja der gleiche Schriftsteller dieselbe Materie unter verschiedenen Umständen, für verschiedene Leser, bei verschiedener praktischer Tendenz in ganz verschiedener Weise, in einem fast entgegengesetzten Sinne behandeln.“ (Wrede.) Wie kann man da ohne weiteres jeden Satz zum Text einer Predigt statuiren wollen! Claus Harms schrieb: „Die Bibel ist nicht dazu da, darnach zu predigen, sondern danach zu tun.“

Ein weiterer Übelstand, der im Zusammenhang steht mit der kirchlichen Sitte der Textpredigten, besteht darin, dass ein grosser Teil wichtiger religiöser und sittlicher Wahrheiten beinahe nie in der Predigt zur Sprache kommt. Man behandelt die schönen, die markanten, populär gewordenen Worte Jesu und der Apostel und bekümmert sich nicht darum, wenn die *einen* Gedanken — die Lieblingsgedanken des Predigers — immer aufs Tapet kommen, während andere, ebenso wichtige Wahrheiten nie gestreift werden. Es ist aber ein Postulat, das für sich selbst spricht, dass in absehbarer Zeit der kirchlichen Gemeinde alle Hauptfragen des religiösen und sittlichen Lebens vorgeführt werden sollten. Es hat vor einigen Jahren der bekannte Dresdener Pfarrer Sulze unter andern Reformvorschlägen auch Katechismuspredigten in Vorschlag gebracht. Er verlangte, dass wie

im Katechismus, so sollten auch in der Predigt die Hauptstücke christlichen Glaubens und Lebens im Zusammenhang behandelt werden. Mit dieser Anregung erklären wir uns durchaus einverstanden. Was Sulze Katechismuspredigten nennt, das fällt einigermassen zusammen mit unsern Themapredigten. Es sollen die Hauptfragen des sittlich-religiösen Lebens, es sollen die Hauptprobleme des Lebens in der Predigt besprochen werden. Von solchen Predigten geht einerseits eine Wirkung aus auf die Hörer, solche Predigten üben aber auch eine Anziehungskraft aus auf das Volk, auch auf die modernen Menschen. Mit etwelcher Spannung sehen die Gemeindeglieder dem am folgenden Sonntag zur Sprache kommenden Thema entgegen, das im Zusammenhang steht mit dem Thema des letzten Sonntags und wieder ein bedeutungsvolles Problem des Einzellebens oder Gesellschaftslebens betrifft. Für Festpredigten allerdings, an denen die Stimmung des betreffenden Festes zum Ausdruck kommen soll, eignen sich Textpredigten, in denen kein einheitlicher Gedanke durchgeführt zu werden braucht.

Wir halten dafür, dass jeder Prediger ein Verzeichnis der während eines oder zwei Jahren zu behandelnden Themate für sich anlegen sollte. Ganz von selbst würde er dann die Hauptfragen der Religion und Moral berücksichtigen; seine Gemeinde sähe sich nicht in der Darbietung geistiger Speise verkümmert und verkürzt. Eine solche Aufstellung von Thematen für einen Zeitraum von 1 oder 2 Jahren würde dann auch den Prediger zu der heilsamen Selbstzucht nötigen, nicht bloss über Lieblingsgedanken zu predigen, sondern auch über Lebensfragen, in die sich gründlich zu versenken und die durchzuarbeiten eine unerlässliche Vorarbeit für den Prediger sein würde. Wenn neulich ein Prediger das Thema seiner Predigt formulirte: „dennoch", so ist das natürlich kein Thema in unserm Sinn, sondern das Gegenteil davon.

Jede Zeit hat wieder ihre besondere Probleme und Fragen, die besonders tief die Menschheit ergreifen. Selbstredend hat der Prediger gerade auf die zeitgenössischen sittlichen und religiösen Fragen einzugehen, während die hergebrachten Textpredigten leicht verleiten, die Controversen und Glaubensfragen einer vergangenen Zeit zum Gegenstand der Predigt zu machen, als ob wir im ersten oder sechszehnten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung lebten. Fragen wie die Wiederkunft Christi, die Stellung zur jüdischen Thorah waren Kardinalfragen der ersten Christenheit, die uns fern liegen, während unsere Zeit von Fragen bewegt wird, die einer früheren Zeit unbekannt waren.

Bekannt ist der soziale und politische Charakter der Predigten Zwingli's. „Zwingli weiss sich dazu berufen, neben der Sünde des Einzelnen auch an die öffentlichen Schäden und Gebrechen den Masstab des göttlichen Willens und die bessernde Hand anzulegen und so die Predigt der Reformation nicht nur der Kirche, sondern auch derjenigen des staatlicheu und gesellschaftlichen Lebens dienstbar zu machen. Ja es scheint, dass er den strafenden Ernst derselben noch mehr und noch schärfer nach dieser sozialen als nach der individuellen Seite hin gewandt und noch nachdrücklicher auf die Notwendigkeit einer neuen Regelung des Volkslebens durch eine den Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe entsprechende Gesetzgebung gedrungen hat. Die Bestechung der Machthaber durch fürstliche Pensionen, der Übermut und die Bedrückung der Reichen, der Luxus und der Müssiggang — das waren nach dem Zeugnis des Mykonius in Zürich wie in Glarus die hauptsächlichsten Sünden, gegen welche seine Predigt ihre scharfen Angriffe zu richten pflegte“ (Stähelin).

In der Vorrede zu den Predigten Robertsons über die Korintherbriefe heisst es: „So kam es, dass Themata aus der nationalen Politik, soweit sie den Einzelnen angeht, Fragen des sozialen Lebens, Fragen der Sittlichkeit, soweit diese mit dem täglichen Leben im Zusammenhang steht, zur Sprache kamen und mit unerschrockener Ehrlichkeit behandelt wurden.

„Einige hielten sich auf über die Einführung nach ihrer Meinung weltlicher Themata auf die Kanzel, aber der Redner wollte niemals in der Ausübung seines Predigtamtes diese schroffe Unterscheidung gelten lassen. Er sagte, dass das ganze Leben des Christen geheiligt sei; dass die gewöhnlichen, alltäglichen Pflichten, seien es die Pflichten im Geschäfte oder im Amte, seien es die Pflichten des Weibes im engen Kreise des Hauses, — dass diese eben der Kampfplatz seien, auf dem die Versuchung entstehe; und dass es daher des Predigers dringende Aufgabe sei, mit seinem Volke auf dieses Leben, wie es sich in der Arbeit des Berufes vollzieht, einzugehen und ihm zu helfen, dass es den tiefern Sinn dieses Lebens mit seinen Versuchungen, aber auch mit seinem Segen verstehe. Zwar ist hier nicht der Platz darzulegen, wie sehr diese Art zu lehren von der Gemeinde geschätzt wurde; aber das darf wol erwähnt werden, dass in jener Zeit Robertsons wunderbarer Einfluss auf die arbeitenden Klassen seinen Anfang nahm.“

In folgendem haben wir ein Verzeichnis von 100 Thematen aufgestellt. Es sind hier Hauptgedankenkreise zu unterscheiden und Spezialisirung von Hauptgedanken. Unsere Meinung ist, dass

die zirka 30 Hauptfragen jedes Jahr wenigstens einmal zur Behandlung kommen. Die Glaubensfragen, die dogmatisch-religionsphilosophischen Probleme, nehmen einen Drittel, die Lebensfragen, die sittlichen Probleme, zwei Drittel in Anspruch. Die letzteren betreffen zur Hälfte das Gebiet der individuellen Sittlichkeit, zur Hälfte das Gebiet der sozialen Sittlichkeit. Die beigefügten Untertitel sollen eine Andeutung geben, wie die Hauptfrage in verschiedenen Malen variirt und spezialisirt werden kann, wobei selbstredend diese Themata als Beispiele aus unserer Praxis gewählt sind, die beliebig vermehrt und abgeändert werden können. Beispielsweise also sollte nach unserm Dafürhalten der Prediger jedes Jahr einmal wenigstens die Erziehungsfrage behandeln. Das eine Jahr spezialisirt er vielleicht das Thema: „Wie erziehen wir zu sozialem Fühlen?“ ein anderes Jahr redet er über „das Verhältnis von Schule und Haus“, ein drittes Jahr mag er reden über „Erziehung des Gemütes und des Willens“ u. s. w.

Man wird die Bemerkung machen, dass die angegebenen Themata mehr auf den Verstand als auf das Gefühl zu wirken geeignet seien. Und ich will nicht leugnen, dass bei den Themapredigten überhaupt die verstandesmässige Belehrung mehr zu Recht kommt als bei Textpredigten. Es dürfte eben auch gar nichts schaden, wenn in der kirchlichen Predigt dem Nachdenken des Hörers etwas mehr zugemutet wird, als es gemeiniglich der Fall zu sein pflegt. Stähelin sagt auch von Zwingli, seiner Predigt sei ein gewisser doktrinärer Zug aufgedrückt. „Solch doktrinäre Haltung findet sich auch in den Predigten Luther's mehr als wir es heutzutage gewohnt sind und denjenigen Zwingli's insonderheit bleibt die erbauliche Wirkung dadurch gewahrt, dass die in ihnen behandelten Fragen meistenteils praktischer, nicht dogmatischer Natur sind. Immerhin nahm Zwingli keinen Anstand, auch die letztern, wo es Not tat, ausführlich auf der Kanzel zu besprechen. Das Wichtigste ist aber bei der Predigt meines Erachtens weder die Bearbeitung des Verstandes, noch — was das Übliche — die Erweckung des Gefühls, sondern die Wirkung auf den *Willen:* darin besteht die wahre „Erbauung“. Aber gerade der Weg der Einwirkung auf den Willen geht bei den denkenden Menschen durch den Regress auf den Intellekt.

Man höhnt wol: „Was haben alte Frauen von Predigten, die Ansprüche machen an die Intelligenz und den Willen?“ — aber ich denke, es ist kein Gebot, dass die Predigten in erster Linie oder fast ausnahmslos von alten Frauen besucht seien, es

ist kein Schade, wenn die kirchliche Zuhörerschaft zum grossen Teil ein Männerpublikum ist. Zwingli sagte: „Es haben (wegen der Abschaffung der Messe) viel alter Mütterlein geweint. Dünkt euch das so übel? Wisst, sie weinen leichtlich!“

Einhundert Predigt-Themata für Thema-Predigten.

1. Dogmatisch-religionsphilosophische Themata.

1. Gott und Welt.
2. Religion
   - Wesen der Religion.
   - Entwicklung der Religion.
   - Religion und Moral.
   - Glauben und Wissen.
   - Religion des Geistes.
3. Wesen des Christentums
   - Leben, nicht Lehre.
   - Glauben an die Zukunft, nicht an die Vergangenheit.
   - Himmel auf Erden.
   - Solidarität und Freiheit („Gotteskinder“).
4. Bedeutung Jesu
   - Nachfolge Jesu.
   - Idealmensch.
   - Jesus nicht Autorität, sondern Freund.
5. Protestantismus
   - Katholische und evangelische Kirche.
   - Ultramontanismus.
6. Kirche
   - Bibel.
   - Priestertum.
   - Religionsunterricht.
   - Kirche und Religion.
   - Kirche und Staat.
   - Mission.
7. Wert des Lebens
   - Das höchste Gut.
   - Glück.
   - Optimismus.
8. Leid und Schmerz
   - Pessimismus.
   - Segen der Trübsal (Weihe des Unglücks.)
   - Tod.
9. Naturgesetz und Geistesgesetz
   - Gesetz oder Wunder.
   - Freiheit und Notwendigkeit.
   - Gesetzmässigkeit des sittlichen und geistigen Lebens.
   - Statistik.
10. Entwicklung
    - Gibt es einen Fortschritt in der Menschheit?
    - Christentum und Entwicklungslehre (Darwinismus).

II. Ethische Themata.

1. Entstehung und Wesen der Moral
   - Grundlegung der Moral.
   - Entstehung des Gewissens.
   - Sitte und Sittlichkeit.
   - Moral und Glück.
   - Entwicklung und Moral.
   - Verantwortlichkeit.
2. Der Leib des Menschen
   - Hygiene.
   - Leib und Seele.
3. Erziehung
   - Schule und Haus.
   - Wie erziehen wir zu sozialem Fühlen?
   - Erziehung in den ersten Lebensjahren.
   - Erziehung des Gemüts und des Willens.
4. Selbsterziehung und Selbstzucht
   - Abstinenz.
   - Lektüre.
   - Mut.
   - Heiterkeit.
   - Wahrheitssinn.
   - Sein und Schein.
5. Liebe als Gerechtigkeit
   - nicht bloss Almosen, sondern Recht.
   - nicht bloss Elend lindern, sondern Elend vorbeugen.
6. Individualismus
   - Charakter.
   - Liebe und Kraft.
7. Das *neue* Leben
   - „Wiedergeburt".
8. Prophetismus
   - Die Propheten Israels.
   - Begeisterung.
   - Idealismus.
9. Pharisäismus
   - Buchstabe und Geist.
   - Jesuitismus.
10. Sünde und Erlösung
    - Das Böse.
    - Idee der Vergeltung.
    - Idee der Versöhnung.
    - Erlösung durch Selbsthülfe und Gemeinschaftshülfe.

III. Soziale Themata.

1. Zusammenhang der wirtschaftlichen und ethischen Verhältnisse
   - In welcher Weise wirken ökonomische Verhältnisse auf die Moral ein?
   - Wohnungsfrage als sittliche Frage.
   - Alkoholismus und Armut.
2. Sozialismus
   - Individualismus und Sozialismus.
   - Was verdanken wir der Gemeinschaft?
   - Verantwortlichkeit der Gemeinschaft.
   - Christentum und soziale Frage.
   - Die natürlichen und künstlichen Unterschiede der Menschen.
3. Kinderschutz
   - Verwahrloste Kinder.
   - Ferienkolonien.

4. Frau { Töchterbildung. Stellung der Frauen. Ehe.
5. Volksbildung { Einfluss der Poesie auf die Menschheit. Presse. Bildung.
6. Kampf gegen das Elend { Armenwesen und Armenpflege. Arbeitslosigkeit. Krankenpflege.
7. Kampf gegen das Verbrechen { Gesellschaftliche Wurzeln des Verbrechens. Verhütung von Verbrechen. Reform des Strafrechts.
8. Ethik der Arbeit { Moral und Arbeit. Sittliche Gefahren und Übelstände der Arbeitsteilung. Besitz und Arbeit. Die heutige Tauschmoral.
9. Arbeiterschutz { Recht auf den Sonntag. Ferien für Alle. Dienstboten. Arbeiterschutzgesetzgebung. Welchen Nutzen haben Arbeiterorganisationen? Abkürzung der Arbeitszeit.
10. Staat und Recht { Aufgabe des Staates. Rechtspflege. Recht und Moral.

Agnes Smith Lewis und Margaret Dunlop Gibson.

Von Prof. Dr. *V. Ryssel.*

Wer die Namen zweier Damen an der Spitze dieses Aufsatzes sieht, fürchte nicht, dass ich in der „Schweizerischen theologischen Zeitschrift“ die Frauenfrage aufrollen, eines der vielen dabei in Frage kommenden ethischen und sozialen Probleme erörtern oder für eine der mit mehr oder weniger Leidenschaft und Grazie verfochtenen Forderungen eine Lanze einlegen will. Die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, besteht vielmehr darin, dass ich einmal im Zusammenhange zeigen möchte, was gerade die theologische Wissenschaft dem Forschungseifer und der unermüdlichen Arbeitslust zweier Damen verdankt, die zwar durch günstige äussere Verhältnisse in den Stand gesetzt worden sind, ihre höchst wertvollen literarischen Funde zu machen, deren nicht hoch genug zu schätzendes Verdienst aber eben darin besteht, dass sie ihre reichen Mittel nicht dem äussern Glanze und dem

Wohlleben geopfert, sondern an die Erfüllung idealer Aufgaben gewendet und zugleich ihr ganzes geistiges Selbst in den Dienst ihres edlen Forschungstriebes gestellt haben. Ich tue dies um so lieber, weil mich die ernste Pflicht des Kritikers zu meinem eigenen lebhaften Bedauern zu verschiedentlichen Malen genötigt hat, man darf nicht etwa sagen, ungalant zu sein — denn dazu will die Lebensarbeit der Damen viel zu ernst genommen sein und wiegt auch zu schwer, als dass Galanterie ihnen gegenüber am Platze wäre —, wohl aber auf Unzulänglichkeiten aufmerksam zu machen, für die man bei der weiten Ausdehnung der von ihrer Arbeit berührten Wissensgebiete kaum die Damen selber verantwortlich machen darf. Immerhin wären die Mängel recht wohl durch die hingebende Mitarbeit geeigneter Fachmänner zu beseitigen gewesen, wenn die Damen solche Beihülfe für sich hätten gewinnen können. Denn dass es nicht, wie ja a priori auch denkbar wäre, an dem guten Willen der Damen, Mitarbeit anzunehmen, gefehlt hat, darf man wohl daraus schliessen, dass ihnen für die syrischen Texte schon von Anfang an Professor Nestle in Maulbronn, früher in Ulm, ein treuer Berater gewesen ist, und dass sie sich in dem letzten von ihnen herausgegebenen Hefte, einer Publikation arabischer Texte, der Beihülfe des ausgezeichneten Arabisten De Rieu erfreuen durften.

Zweifelsohne das Bedeutendste, was wir den beiden Damen[1]) verdanken, ist *die ältere syrische Übersetzung der vier Evangelien.* In dem Schriftchen: How the codex was found, a narrative of the visits to Sinai from Mrs. Lewis's journals 1892—93 by Margaret Dunlop Gibson (Cambridge 1893)[2]), wird fesselnd erzählt, wie es ihnen gelang, diesen wichtigen Schatz zu finden und zu heben. Auch Professor Adalbert Merx teilt in seinem sogleich zu erwähnenden Werke (S. 247 ff.) einen sehr ansprechenden Bericht über die Entdeckung und Herausgabe dieser ältesten

---

[1]) Der Vollständigkeit halber geben wir noch folgende Notizen über den „Zivilstand" der beiden Damen: Mrs. Lewis und ihre Schwester Margaret Dunlop Gibson stammen aus Schottland. Die erstere war in kurzer Ehe mit Mr. Lewis von Corpus Christ College verheiratet und hat jetzt, ebenso wie ihre Schwester, ihren Aufenthalt in Cambridge. Schon vor ihrer ersten Reise nach dem Sinaikloster im Jahre 1892 war sie durch ihre Reisen in Griechenland, Palästina und Aegypten bekannt. In diesem Frühjahr wurde ihr von der philosophischen Fakultät der Universität Halle wegen ihrer Verdienste um die Wissenschaft der Doktortitel honoris causa verliehen.

[2]) Vergl. auch das „How the Manuscript was discovered and transcribed" überschriebene 1. Kapitel der Einleitung zu „A Translation of the Four Gospels from the Sinaitic palimpsest, by Agnes Smith Lewis, M. R. A. S. London 1894.

Evangelien-Übersetzung aus der Feder der Witwe des Cambridger Professor Robert Bensly, der bei der Entzifferung das Hauptwerk geleistet hat, mit.[1])

Im Februar 1892 war es, als die Schwestern zum ersten male die Reise nach dem Sinai antraten, um in der dortigen Klosterbibliothek nach literarischen Schätzen zu suchen und zu diesem Zwecke die Handschriften derselben zu durchforschen. Das berühmte Kloster der h. Katharina, das in einer Höhe von etwa 1600 Metern in einer engen Bergschlucht auf der Schulter des Berges Sinai liegt, war im 6. Jahrhundert von Kaiser Justinian zu einer uneinnehmbaren Festung gemacht worden und hat sich darum seinen Besitz an handschriftlichen Werken trotz der steten Unsicherheit der Verhältnisse unzerstört und ungeplündert bis heute erhalten. In ihm fand Tischendorf 1844 den berühmten Codex Sinaiticus, und die 1223 griechischen Codices der Klosterbibliothek sind jüngst von Gardthausen katalogisirt worden. Aber ausser dieser Unzahl an griechischen Handschriften sollte die Bibliothek nach der vorläufigen Katalogisirung durch die Mönche selber, die aber im wesentlichen nur in einer Ordnung und Zählung der Handschriften bestanden hatte, noch einen Schatz von etwa 629 arabischen, 267 syrischen und 100 iberischen Codices bergen. Diese orientalischen Handschriften erfuhren eine erste Prüfung durch Rendel Harris im Jahre 1889, welcher damals den syrischen Text der Apologie des Aristides entdeckte. Da er nur 15 Tage verweilen konnte, also die vielen Handschriften nur flüchtig hatte mustern können, so liessen sich die Schwestern durch die Aussicht auf weitere wichtige Entdeckungen bestimmen, ihre erste Entdeckungsreise anzutreten. Sie fanden damals den grösseren Teil der Handschriften in Kisten vor; die Handschriften aber, die den Einband verloren hatten, waren in Körbe getan worden, wie denn auch schon Tischendorf in einem solchen Korbe den griechischen Codex Sinaiticus entdeckte. Da ihnen ein syrisches Palimpsest als besonders ehrwürdig auffiel, so photographierten sie mit grossem Fleisse etwa 150 Blätter desselben. Im Sommer 1892 nach Cambridge zurückgekehrt, zeigte Mrs. Agnes Smith Lewis die Photographien dortigen Gelehrten, welche die Schrift als alt erkannten, ihr aber keinen *besondern* Wert beilegten. Erst Professor Bensly erkannte bei einer genauen Unter-

[1]) Auch Frau Agnes Bensly hat eine Beschreibung der Reise nach dem Sinaikloster und der Arbeit dort unter dem Titel: Our journey to Sinai, a visit to the convent of St. Catarina by Mrs. R. L. Bensly, herausgegeben (London 1896).

suchung der Photographien, die er im Juli desselben Jahres mit seinem Freunde und Schüler Mr. Burkitt vornahm, den Wert des Textes. Da sich aber aus den Photographien *viel* nicht herauslesen liess, so unternahmen die Schwestern behufs Entzifferung des Palimpsestes Anfang 1893 einen zweiten Ausflug nach dem Sinaikloster und arbeiteten 40 Tage lang unter ausserhalb des Klosters aufgeschlagenen Zelten, unterstützt von dem seitdem, leider wohl infolge der Anstrengungen der Reise und des Aufenthaltes am Sinai verstorbenen Professor Bensly und seinem Freunde Mr. F. C. Burkitt, sowie von Dr. Rendel Harris[1]). Seitdem sind sie, im Jahre 1895 und 1897, noch ein drittes und viertes mal dagewesen und haben teils neue Texte abgeschrieben und photographirt, teils die Ergebnisse der frühern Reisen nochmals mit den Handschriften revidirt.

Der Text der altsyrischen Übersetzung der Evangelien selber erschien 1894 unter dem Titel: The Four Gospels in the old Syriac Version, transcribed from the Palimpsest in the Convent of St. Katharine on Mount Sinai, by R. L. Bensly, M. A., late Lord Almoner's Professor of Arabic, J. Rendel Harris, Litt. D., Fellow of Clare College and University Lecturer in Paleography, and F. C. Burkitt, M. A., Trinity College; with an Introduction by Agnes Smith Lewis (geb. 25 s., geh. 21 d.). Dazu gehört als nötige Ergänzung folgendes andere Werk, welches als Ergebnis der dritten Reise in den Monaten Februar und März 1895 eine mit grossen Ergänzungen versehene Neuherausgabe von 98 Seiten samt einer bereicherten und berichtigten englischen Übersetzung enthält und den Titel trägt: Some Pages of the Four Gospels retranscribed from the Sinaitic Palimpsest, with a Translation of the whole Text by Agnes Smith Lewis, 1896 (geb. 12 s., geh. 10 s. 6 d.); das Ganze auch in zwei separaten Teilen: Syriac Text (geh. 8 s. 6 d.) und Translation (geh. 6 s. 6 d.). Seitdem hat nun auch der hervorragende Bibelforscher und Semitist Pro-

---

[1]) Frau Bensly konstatirt ausdrücklich (bei Merx S. 248), dass Dr. Rendel Harris zwar beim Abschreiben und der Herausgabe der syrischen Palimpsest-Handschrift der vier Evangelien mit beteiligt war, dass er aber mit dem Funde und der *ersten* Entzifferung der Photographien durchaus nichts zu tun hatte, — obgleich in deutschen und englischen Zeitungen erschienene Aufsätze ihn als Entdecker und Kopisten erscheinen lassen, mit Hintansetzung, sogar mit Auslassung von Bensly und Burkitt. Und über das Verdienst von Mrs. Lewis urteilt sie: War ihr erster Fund der Handschrift ein Glücksfall, so hat sie sich durch ihre spätere Tätigkeit, besonders durch die dritte Reise dieses Glückes wahrhaft würdig bewiesen: ohne ihre Hingebung und Energie, Gelehrsamkeit und Kunst wäre der Schatz nicht gehoben worden.

fessor Adalbert Merx in Heidelberg angefangen, die textkritischen Ergebnisse dieses altehrwürdigen Textes auf Grund eingehendster kritischer Erwägungen zusammenzustellen und hat zu diesem Zwecke zunächst eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes erscheinen lassen, welche deutlich hervortreten lässt, was wörtliche Wiedergabe des syrischen Wortlautes ist und was entsprechend den Gesetzen der deutschen Sprache oder zur Verdeutlichung hinzugefügt werden musste. Ein zweiter Band, der hoffentlich recht bald erscheint, soll dann die textkritischen Resultate selber bringen.

Nicht nur über das Ganze der altsyrischen Übersetzung, sondern auch über einzelne Stellen, wie über die merkwürdige Stelle Matth. 1, 16, wo der syrische Text lautet: „Joseph, dem Mariam die Jungfrau verlobt war, erzeugte den Jesu', der Messias genannt wird," deren Entstehung man auf die mannigfachste Weise zuerklären versucht hat[1]), ist bereits eine ganze Literatur erschienen, was zugleich der beste Beweis dafür ist, dass durch den neuen Fund mancherlei neue und wichtige Fragen angeregt worden sind.

---

[1]) Wir geben im Folgenden einen kurz referirenden Überblick über die verschiedenen Erklärungsversuche, indem wir das Endurteil den Fachgelehrten überlassen. Da der oben angeführte Vers einen unerträglichen Widerspruch enthält, sofern darin das Gegenteil von dem steht, was in V. 18 und 20 berichtet wird, so bleibt nur die Wahl zwischen drei möglichen Fällen: entweder wurde in V. 16 der Text absichtlich gefälscht, oder es liegt eine verderbte Lesart vor, oder es kann die Stelle so, wie sie lautet, mit dem folgenden Bericht in Einklang gebracht werden. Jede dieser Meinungen hat schon ihre Vertreter gefunden. Eine absichtliche und häretische – ebionitische oder adoptianistische — Fassung des Textes in V. 16 haben R. Harris u. a. angenommen. Doch widerspricht dieser Annahme die einfache Erwägung, dass eine Fälschung dieser einzigen Stelle (incl. Joh. 1, 34) in Anbetracht des gesamten übrigen Inhalts der evangelischen Berichte völlig zwecklos und vernunftwidrig erscheint, wesshalb sie nicht ernstlich in Betracht kommen kann und auch von allen Autoritäten, die sich hierüber geäussert haben (Conybeare, Wellhausen, Zahn u. s. w.), als unannehmbar abgelehnt worden ist. Eine weitere Möglichkeit bietet die Annahme einer zufälligen, unbeabsichtigten, und zwar durch fehlerhaftes Abschreiben der richtigen (syrischen) Vorlage herbeigeführten Korruption dieser Textstelle, indem insbesondere Zahn als vorauszusetzenden griechischen Text folgenden Wortlaut annimmt: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα Μαρία ἡ πάρθενος ἐγέννησε Ἰησοῦν Χριστόν*, welchen Text der sinaitische Syrer nur zu dem Zwecke, um den ihm vorliegenden ungefügen griechischen Text flüssiger zu machen, dadurch verändert habe, dass er hinter dem Akkusativ *Ἰωσήφ* ein zweites *Ἰωσήφ* einschob, welches nun ein Subjekt zu dem zweiten *ἐγέννησε* ergab (welche Textgestalt übrigens wirklich in der Minuskel 346 nachgewiesen worden ist). Doch ist hiergegen einzuwenden. dass die Stelle einerseits richtig ent-

Kaum minder wichtig ist ein anderer glücklicher Fund, ein *syrisch-palästinensisches Lektionar alt- und neutestamentlicher Stücke,* und zwar einerseits gleichfalls für die biblische Textkritik, zugleich aber auch für die Kenntnis eines aramäischen Dialektes, den zwar nur verhältnismässig wenige sprachen, der aber eine besondere Bedeutung für uns Christen dadurch hat, dass die ersten Christen und mit ihnen auch der Herr selber dieses Idiom redeten. Dieser Dialekt der palästinischen Christen, der dem der palästinischen Juden nahe verwandt ist, war uns bisher ausser durch das vom Grafen Miniscalchi Erizzo und später auch von de Lagarde herausgegebene Evangelienlektionar, von dem noch weiter die Rede sein wird, nur durch vereinzelte Bruchstücke bekannt, die der Übersetzung des alten und neuen Testamentes entstammten und z. t. schon vor 1893 bekannt waren, z. t. erst in den Jahren 1896 und 1897 entdeckt wurden. Dieses Material wurde nun durch die Publikation des von der Herausgeberin Agnes Smith Lewis im Jahre 1895 in Kairo erworbenen Lektionars (herausgegeben 1897 als 6. Heft der Studia Sinaitica) auf das

---

ziffert und ohne Anzeichen einer Korrektur des allerdings gerade hier schon in sehr früher Zeit in Unordnung geratenen Wortlautes befunden worden ist, und dass sie andererseits, buchstäblich genommen, einen guten Sinn angibt, was nicht leicht als Ergebnis des Zufalls angenommen werden kann. Die dritte Möglichkeit, den Inhalt von V. 16 mit dem Folgenden in Einklang zu bringen, besteht aber darin, dass man annimmt, das Wort „zeugen" in V. 16 sei in einer andern Bedeutung, als in den vorhergehenden Versen, zu fassen und stehe hier im Sinne der bloss *legitimen* (d. h. vor dem Gesetz als solcher *geltenden*) Abstammung von Joseph — David (Agnes Smith Lewis u. a.). Aber auch wenn man zugibt, dass der Autor der altsyrischen Übersetzung den stillschweigenden Wechsel der Bedeutung ein und desselben Wortes durch das beigefügte „Jungfrau", sowie durch den ganzen folgenden Bericht für genügend beleuchtet und gerechtfertigt gehalten habe, so bleibt doch dem Leser des ganzen Berichtes eine gewisse Unebenheit und Härte fühlbar, die in der nachfolgenden Modifikation einer bereits vorgetragenen Thatsache wurzelt. Angesichts dieser und anderer Schwierigkeiten hat man schliesslich angenommen, dass das 1. Kapitel des Matthäus-Evangeliums im sinaitischen Syrer aus *zwei nicht homogenen* Stücken, der Genealogie von V. 1—17 und der Geschichte der wunderbaren Geburt von V. 18 an, bestehe (Holzhey). Natürlich setzt diese Annahme weiter voraus, dass dem Autor des Sinaiticus (oder eventuell seinem griechischen Vorgänger) ein Evangelium vorlag, das im Übrigen den korrekten Text bot, aber der Genealogie V. 1—17 entbehrte (welche Annahme an sich darum keine Schwierigkeit bietet, weil es thatsächlich Handschriften gibt, in denen V. 18 als Anfang des Matthäus-Evangelium bezeichnet ist), und dass er das fehlende Material (d. i. die Genealogie) sich aus einem Evangelium verschafft hat, das der Sachlage nach ein ebionitisches gewesen sein würde. Vgl. Dr. C. Holzhey, Der neu entdeckte Codex Syrus Sinaiticus (München, 1896), S. 52 ff.

glücklichste ergänzt und in ungeahnter Weise bereichert.[1]) Aus dem Wortlaute der verschiedenen Stücke, welche erfreulicherweise doppelt vorhanden sind, können wir weiter dies eruiren, dass der Text der Lektionen nicht etwa aus einer vollständigen Bibelübersetzung entnommen, sondern dass jede Bibellektion für sich aus dem Griechischen übersetzt wurde. Dabei ist jedoch vom Übersetzer noch anderes textuelle Material berücksichtigt worden, sei es dass er die gemeinsyrische Übersetzung, die sogen. Peschitta, kannte, sei es, dass er den hebräischen Urtext gleichzeitig mit zu Rate zog.

Eine weitere handschriftliche Entdeckung hat die Veranlassung zu einer neuen Textausgabe des sog. *Evangeliarium Hierosolymitanum* gegeben, welches, wie eben erwähnt, bereits vom Grafen Miniscalchi Erizzo und sodann mit bekannter ausgezeichneter Akribie von Professor de Lagarde aus einer Handschrift der vatikanischen Bibliothek aus dem Jahre 1030 n. Chr. G. herausgegeben worden war. In dieser eben jetzt in glänzender Ausstattung erschienenen Edition geben die Schwestern innerhalb der

---

[1]) Bis zum Jahre 1893 waren von den anderen Büchern des A. und N. T. nur wenige Bruchstücke bekannt: Num. 4, 46 f. 49—5, 4. 6 8. Deut. 6, 4—16. 7, 25 f. 13, 6—17. Ps. 43, 12—27. 44—46. 48, 15 ff. 49, 1—9. 55, 7 ff. 56, 1—7. 77, 52—65. 81. 82, 1—10. 89. 90, 1—12. Spr. 9, 1—11. Jes. 11, 6—10. 14, 28—32. 15, 1—5. 40, 1—12. Hiob 21, 1—9; — Act. 14, 6—13. Gal. 2, 3—5. 12—14 3, 17 f. 24—28. Kol. 4, 12—18. 1. Thess. 1, 1—3. 4, 3—15. 2. Tim. 1, 10—2, 7. Tit. 1, 11—2, 8. Dazu kamen in den Jahren 1896 und 1897 noch verschiedene andere Bruchstücke: Gen. 2, 4—19. Ex. 28, 1—12. 2 Sam. 2, 19—22. 1 Kön. 2, 10—15. 9, 4 f. Hiob 22, 3—12. Weisheit Sal. 9, 8—11. 14—10, 2. Amos 9, 5—14; — Act. 16, 16—34. Wie bedeutend der Zuwachs durch die neu veröffentlichten Stücke des Lektionars ist, kann man leicht aus der folgenden Zusammenstellung seines Inhaltes ersehen: Gen. 1, 1—3, 24. 6, 9—9, 19. 18, 1—5. 18—19, 30. 22, 1—19. Ex. 8, 22—11, 10. Deut. 10, 12—11, 28. 12, 28—14, 3. Ps. 8, 2 f. 21, 2. 19. 22, 1. 5. 24, 1 f. 29, 2. 4. 30, 2. 6. 34, 1. 11. 37, 2. 18. 40, 2 (zweimal). 5. 7. 54, 2. 22. 64, 2. 6. 68, 2 f. 22. 76, 2. 21. 84, 2. 8. 85, 1. 15 f. 87, 2. 5—7. 18. 97, 1. 8 f. 101, 2 f. Spr. 1, 1—9 (zweimal). 10—19. 9, 1—11. Hiob 16, 1—17, 16. 21, 1—34. Jes. 3, 9—15. 7, 10—16. 8, 8—11 16. 12, 1—6. 25, 1—3. 35, 1—10. 40, 1—17 (davon V. 1—8 zweimal, sowie auch schon in den von Land herausgegebenen Stücken). 42, 5—10. 17—43, 14. 43, 10 bezw. 15—21 (zweimal). 44, 2—7. 50, 4—9. 52, 13—53, 12. 60, 1—22. 61, 1—11. 63, 1—7. Jer. 11, 18—20. Amos 8, 9—12. Mich. 5, 2—5. Joel 1, 24—2, 27. 3, 9—21. Jona (ganz). Sach. 9, 9—15. 11, 11—14 (zweimal); — Act. 1, 1—14. 2, 22—36. Röm. 1, 1—7. 3, 19—4, 12. 5, 1—11. 6, 3—11. 8, 2—11. 9, 30—10, 10. 12, 1—13, 5. 14, 14—15, 6. 1 Kor. 1, 18—25. 10, 1—4. 11, 23—32. 15, 1—11. 2 Kor. 5, 14—6, 10. Gal. 3, 24—4, 7. 6, 14—18. Eph. 1, 3—14. 17—2, 10. 13—22. 3, 14—21. Phil. 2, 5—11 (zweimal). 4, 4—9. Kol. 1, 12—20. 2, 8—15. 1 Thess. 4, 13—18. 1 Tim. 3, 14—16. 2 Tim. 1, 16—2, 10. Tit. 2, 11—15. Hebr. 1, 1—12. 2, 11—18 und 9, 11—15, sowie 10, 19—25 (alle drei Stücke zweimal). 32—38. 11, 32—40. Jak. 1, 1—12.

längeren Einleitung einen Bericht, wie sie in der Klosterbibliothek vom Sinai zwei weitere Handschriften dieses syrisch-palästinensischen Lektionars fanden, deren Text den der bereits edirten vatikanischen Handschrift aufs glücklichste ergänzt. Alle drei Texte sind in Kolummnen übersichtlich in der Weise zusammengestellt, dass der Text des Cod. B (d. i. der einen der Sinai-Handschriften) seinem ganzen Wortlaute nach wiedergegeben wird, während von den beiden andern Handschriften nur die Varianten rechts und links von der Hauptkolummne (mit dem Text des Cod. B) mitgeteilt werden. Mehr als fünf Jahre hat die schwierige Korrektur in Anspruch genommen, und um kein Mittel unbenutzt zu lassen, einen ganz korrekten Text herzustellen, haben die Schwestern die Korrekturbogen mehrmals an Ort und Stelle mit den sinaitischen Handschriften, Prof. Nestle aber mit der Ausgabe de Lagarde's verglichen.

In den Dienst der biblischen Textkritik stellt sich auch Heft II der Studia Sinaitica (1894) mit dem Titel: An Arabic version of the epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the epistle to the Ephesians from a 9th century ms. in the convent of St. Katharine on Mount Sinai (24 u. 112 S.). Die Handschrift, der die hier veröffentlichte *arabische Übersetzung paulinischer Briefe* entnommen ist, gehört dem Schriftcharakter nach dem 9. Jahrhundert an. Da die Übersetzung in der Hauptsache nach dem griechischen Urtexte angefertigt ist — wenngleich sich bisweilen auch engster Anschluss an die Peschitta findet —, so erhebt sich in erster Linie die Frage nach dem Texttypus, der durch die Übersetzung repräsentirt wird. Hierüber hat sich nun durch eine vorläufige Untersuchung Folgendes eruiren lassen: Der griechische Text, der dem Araber vorlag, entspricht den Handschriften KLP, dem Texte der Korrektoren Sin.^{c} und D^{c} und dem der orientalischen Übersetzungen, insbesondere der syrischen und der koptischen, trägt also deutlich die Kennzeichen des „syrischen" Texttypus, der durch eine zielbewusste Revision geschaffen worden war, nur dass an einzelnen Stellen sich Reste des älteren alexandrinischen Texttypus erhalten haben. Somit ist die arabisehe Übersetzung, die wahrscheinlich den offiziellen Text einer Landeskirche wiedergibt, ein bedeutsamer Zeuge für den syrischen Texttypus, der ja an sich hinter den andern drei Typen, dem occidentalen, alexandrinischen und neutralen Texttypus, zurücksteht, aber andererseits durch die meisten Zeugen repräsentirt wird.

Mit dem Inhalte des 2. Heftes der Studia Sinaitica berührt sich am nächsten die *arabische Übersetzung der Apostelgeschichte*

und der sieben katholischen Briefe, die den Hauptteil des 7. Heftes ausmacht, das die Überschrift trägt: An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles from an eighth or ninth century ms. etc. (1899)[1]) Der Text dieser Bücher geht nun, im Unterschiede von den Texten des 2. Heftes, nicht direkt auf den griechischen Urtext zurück, sondern ist die arabische Wiedergabe von syrischen Versionen des Urtextes: der Text der Apostelgeschichte und der drei grossen Briefe (Jakobus, 1. Petrus und 1. Johannes) eine Wiedergabe des Peschitta-Textes, der der vier kleineren Briefe eine solche der nicht revidirten philoxenianischen syrischen Übersetzung. Man sieht, wie jeder neue Text auch neue Probleme mit sich bringt und neue Aufgaben stellt.

Schliesslich ist der Name der beiden Damen[2]) auch noch aufs engste verknüpft mit einem handschriftlichen Funde, der an Bedeutung hinter keinem der vielen andern Funde der letzten Jahrzehnte zurücksteht, wenngleich es sich nur um den Text einer apokryphen Schrift des alten Testamentes handelt: mit der Auffindung der Fragmente des hebräischen Originaltextes der „Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs". Unter verschiedenen Manuscriptfragmenten, die sie im südlichen Palästina erworben hatten, erkannte S. Schechter, Lektor des Talmudischen an der Universität Cambridge, ein Blatt als ein Fragment aus Sirach (39, 15 bis 40, 8) enthaltend, das er im Juli 1896 (Expositor IV, S. 1—15) veröffentlichte. Dass dann Cowley und Neubauer in einem fast gleichzeitig für die Bodleianische Bibliothek zu Oxford durch Professor Sayce erworbenen Bündel hebräischer Handschriften ein weiteres Stück desselben Sirachtextes von neun Blättern entdeckten, das sich an das „Lewis-Gibson-Blatt" anschliesst und von 40, 9 bis 49, 11 reicht, und dass S. Schechter im Sommer 1897 unter grossen Haufen von meist arg beschädigten Handschriften in der Synagoge zu Kairo noch weitere Fragmente derselben Handschrift der hebräischen „Weisheit des Ben Sira", die die Stücke 3, 6—, 7, 29, 11, 34—16, 26, 30, 11—31, 11, 32, 1—33, 2,

---

[1]) Eine anderweitige Ausgabe der arabischen Übersetzung der Antilegomena, d. h. des 2. Petrus-, 2. und 3. Johannes- und Judasbriefes, hat Professor Adalbert Merx nach der Abschrift von Mrs. Burkitt in der Zeitschrift für Assyriologie, Dezember 1897 und April und September 1898, veranstaltet.

[2]) R. Smend (Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1897, S. 1, Anm. 2) versichert uns, dass das Verdienst der Auffindung des Cambridger Blattes ebenso sehr der Mrs. Gibson wie der Mrs. Lewis gebührt.

35, 9—36, 21, 37, 27—38, 27 und 49, 11—51,30 enthalten, gefunden hat, sei hier nur beiläufig erwähnt.[1])

Damit sind die Bibeltexte erledigt. Wir wenden uns nun den andern arabischen und syrischen Texten zu, die teils ihrem ganzen Wortlaute nach in den Studia Sinaitica veröffentlicht, teils katalogisirt und kurz beschrieben worden sind. Es wird nicht überraschen, wenn wir hören, dass alle die Handschriften christlichen Ursprungs sind und dass auch ihr Inhalt sich auf die Bibel und die christliche Literatur beschränkt, was zugleich dem Kanon des berühmten syrischen Kirchenleiters Rabbula von Edessa entspricht: „Bücher, welche dem Glauben der Kirche nicht entsprechen, sollen nicht in den Klöstern vorhanden sein." Nur einige Stücke aus der klassischen Literatur in syrischer Übersetzung machen eine Ausnahme, jedenfalls aus dem Grunde, weil man sie, wie noch heutzutage die griechischen und römischen Klassiker in den Gymnasien, zu Lehrzwecken benutzte, vielleicht aber auch deshalb las, weil man sich eine starke moralische Einwirkung von ihnen versprach. Hierher gehören in erster Linie mehrere moralische Abhandlungen von Plutarch und Lucian, welche allesamt einer „Abhandlung von Pythagoras" in derselben Handschrift stehen, welcher Rendel Harris den Text der Aristidesapologie entnommen hat. Die von Eb. Nestle besorgte Ausgabe der einen Abhandlung des Plutarch in syrischer Übersetzung samt einer englischen Übersetzung bildet den Inhalt des 4. Heftes der Studia Sinaitica. Natürlich hat auch diese Textausgabe der *syrischen Übersetzung des Traktats „De capienda ex inimicis utilitate" von Plutarch* in erster Linie textkritischen Wert. Hierher gehört auch eine Sammlung von „Philosophensprüchen" und eine philosophische Abhandlung über die Seele, welche, da sie ohne Überschrift und rein philosophischen Inhalts ist, für ein Werk klassischer Literatur angesehen werden musste, während es sich nachträglich herausgestellt hat, dass sie von dem christlichen Bischof Gregorius Thaumaturgos herstammt.[2])

---

[1]) Weiteres über diese Fragmente, über die Publikationen des darin enthaltenen Textes durch Cowley-Neubauer, Smend, Schechter u. a., über die neuerdings entbrannte Controverse betreffs der von Margoliouth aufgeworfenen Echtheitsfrage s. in Kautzsch's Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, B. I (S. 255 ff. und in der Einleitung), wo auch bereits eine Übersetzung des von 49, 10c bis 50, 22 reichenden Stückes des neugefundenen hebräischen Urtextes (S. 425—470) gegeben wird.

[2]) Eine deutsche Übersetzung des genannten Traktates von Plutarch und der Abhandlung über die Seele findet sich im Rheinischen Museum für Philologie. Neue Folge, B. LI, S. 4—20, unter der Überschrift: „Zwei neu aufgefundene Schriften der gräco-syrischen Literatur" (S. 1 ff.). Ebenda S.

Über diese und alle sonstigen syrischen und arabischen Bücher der Klosterbibliothek geben die beiden *Kataloge der syrischen und der arabischen Handschriften des Sinai-Klosters*, die das 1. und 3. Heft der Studia Sinaitica (1894) ausmachen, nähere Auskunft. Wir haben oben erwähnt, dass die arabischen Handschriften nach der von Mönchen des Klosters selber vorgenommenen vorläufigen Ordnung und Zählung 629 Nummern, die der syrischen deren 267 umfassen sollten. Aber bei der Katalogisirung durch die beiden Damen fehlten von ihnen 54 arabische und 17 syrische Nummern. Immerhin boten die übrigbleibenden Handschriften, 575 arabische und 250 syrische, überreiche Arbeit, da es galt, diese in der Zeit von 40 Tagen zu Ende zu bringen. Dabei bot die Katalogisirung der arabischen Handschriften noch dadurch eine besondere Schwierigkeit, dass bei vielen das Titelblatt fehlte, was nach Ansicht von Mrs. Marg. D. Gibson nur auf einen groben Vertrauensbruch zurückgehen kann, den sich wohl ein europäischer Gelehrter hat zu Schulden kommen lassen. Aber wo sind die fehlenden Nummern ganzer Handschriften hingekommen? Der Orientale sagt in solchen Fällen: „Das weiss Gott!“ und damit müssen auch wir uns bescheiden. Schade nur, dass unter den verschwundenen Handschriften, die noch 1889 Rendel Harris sah, auch besonders Wichtiges vorhanden war, wie eine Handschrift mit der syrischen Übersetzung des 2. und 3. Makkabäerbuches. Wenn wir nun an der Hand der beiden Kataloge uns noch einen Überblick über den Inhalt der Handschriften verschaffen wollen, dürfen wir nicht verschweigen, dass diese Kataloge und zwar der arabische mehr als der syrische, ziemlich fehlerhaft sind und insbesondere die Namen der Heiligen in den Martyrologien und einzelnen Martyriumserzählungen vielfach grausam verstümmelt sind. Da ist aus einem heil. Cyriacus ein Keryx geworden, aus einem Antonius ein Eutychius, aus Pachomius ein Neemia und aus Paphnutius ein Neophytos. Ja aus dem „Martyrium des Hârit-Aretas in Nedschrân“ ist das „Martyrium des Gärtners Jeremias zu Chebran“ geworden, wobei der „Gärtner“ = γεωργός auf falsche Lesung des Eigennamens Hârit und „Jeremias“ auf Verkennung der arabischen Transkription der griechischen Wortform Aretas zurückgeht. Nun muss man freilich bedenken, dass für die zur An-

---

529—543 steht die Übersetzung der „neu aufgefundenen gräco-syrischen Philosophensprüche“. Ferner wird a. a. O. S. 318 ff. über die Auffindung des griechischen Originales der Abhandlung über die Seele Bericht erstattet. Vgl. hierzu noch den eben erschienenen 7. Band der 3. Auflage von Herzog's Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig, 1899), S. 158.

fertigung des ganzen Katalogs nötige Abschrift der Überschriften nur 40 Tage zur Verfügung standen; aber andererseits hätte doch auch bei nachträglicher Sorgfalt manches besser gelesen und eruirt werden können, besonders wenn sachkundige Beihülfe zu Rate gezogen worden wäre. Trotz aller dieser Mängel leisten uns die beiden Kataloge immerhin den schätzenswerten Dienst, dass wir den Befund der Handschriften kennen und bei etwaigen handschriftlichen Forschungen sogleich wissen, wo wir Hand anzulegen haben, da ja die gröbste vorbereitende Tätigkeit bereits getan ist. Erwähnt sei noch, dass beide Kataloge in neugriechischer Sprache, woneben nur im syrischen sich noch ein englischer Text findet, abgefasst sind. Es geht dies darauf zurück, dass der Erzbischof des Berges Sinai Porphyrius die ganze Katalogisirungsarbeit nur unter der Bedingung den Damen erlaubte, dass sie einen griechisch geschriebenen Katalog abfassen und im Kloster zurücklassen sollten.

Unter den Handschriften stehen natürlich die *Bibelhandschriften* obenan. Bemerkt sei hier sogleich, dass sich ausser den oben erwähnten syrisch-palästinensischen Lektionarien, deren Text soeben veröffentlicht worden ist, auch einzelne Fragmente dieses Bibeltextes in der Bibliothek vorfinden, die sogleich im Katalog mit zum Abdruck gebracht worden sind; und dass in einem besonderen Abschnitte noch von Fragmenten des griechischen Bibeltextes die Rede ist, von denen verschiedene Stücke hier zum ersten male (oder erstmalig korrekt) veröffentlicht werden, während anderes bereits von R. Harris in seinen „Biblical Fragments from Mount Sinai" herausgegeben wurde. Dabei erscheinen besonders wichtig drei Fragmente einer sehr alten Evangelienhandschrift, deren Schrift an die des berühmten Prophetencodex, Codex Marchalianus, erinnert und die wie Codex L einen doppelten Schluss des Markusevangeliums enthält. Wenn wir uns nach dieser Abschweifung wieder den syrischen und arabischen Bibelhandschriften zuwenden, so ist vor allem zu konstatiren, dass reine Abschriften des eigentlichen Bibeltextes verhältnismässig selten sind, vielmehr der Bibeltext vielfach in der Einteilung und Abgrenzung erscheint, wie man ihn zu den gottesdienstlichen Verlesungen braucht. Unter diesen *„Synaxarien"* — worunter man eben die Lektionarien, nicht aber, nach anderem Sprachgebrauch, die Zusammenstellungen von Martyrien in kalendarischer Form versteht — finden sich nun sowohl „Evangelistarien" als „Praxapostoli" und auch „Prophetologien", und anderseits gibt es wieder Lektionarien für die „Feste und Sabbate" oder für die

gewöhnlichen Sonntage allein, sowie Lektionarien fürs ganze Jahr und für einzelne Teile des Jahres.

Mit diesen „Synaxarien“ sind ihrer Form und Gliederung nach am nächsten verwandt die eigentlichen *liturgischen Werke.* Auch diese sind überaus zahlreich vertreten. Es ist nicht ohne Interesse, einmal einen Blick auf dieses eigenartige Gebiet der christlichen Literatur zu werfen, das überhaupt im Abendland nur wenig bekannt und seit Leo Allatius († 1669) überhaupt nicht wieder in grösserem Umfange durchforscht und behandelt worden ist. Diese das liturgische Material der griechischen Kirche enthaltenden Werke sind folgende: das Menaeum, das in 12 Foliobänden für die Monate des Jahres die Offizien der Heiligen samt den dazu gehörigen Legenden, Gebeten und Hymnen enthält (nicht mit ihm zu verwechseln sind die Menologia d. i. die den Martyrologien der abendländischen Kirche entsprechenden Monatsregister der Griechen, welche Zusammenstellungen der Erzählungen aus der Lebens- und Leidensgeschichte der Heiligen enthalten, die an den Gedächtnistagen in die Messe eingelegt und beim Gottesdienst verlesen werden); — das Euchologion, das Hauptgebetbuch der Griechen, das dem Benedictionale der Lateiner entspricht, aber zugleich auch das Sacramentarium und den Liturgien enthaltenden Liber officiorum mit umfasst; — das Typikon, das entsprechend dem Direktorium (oder Ordo rei divinae) eine Anweisung bietet, wie das Officium zu beten und der Gottesdienst sowie auch die Fasten abzuhalten sind; — die Parakletike, ein Buch, teils tröstlichen (woher der Name) teils invocatorischen Inhalts, entstanden aus dem Octoëchos des Johannes Damascenus, der im Lauf der Zeit stark vermehrt wurde; — das Hirmologion, das eine Sammlung der Hirmoi (εἱρμός) benannten geistlichen Lieder (meist in 9 aus einer bestimmten Anzahl Troparien zusammengesetzte Oden geteilt, deshalb auch Kanones genannt) enthielt; — das Troparion, das nicht für den Chor, sondern für das Volk bestimmte Gesangbuch, welches die Tropoi, d. h. die vor dem Introitus gesungenen Versiculi enthält; — und dazu noch zwei nur eine bestimmte Zeit umfassende Liturgien: das Triodion, welches das Officium von dem der Septuagesima vorausgehenden Sonntag bis zum Charfreitag enthält, und das Pentecostarion, welches das Officium von Ostern bis zur Pfingstoktave (der sogen. Dominica Omnium Sanctorum der Griechen) enthält. Hierher gehören noch die allerdings nicht bloss gottesdienstlichen Zwecken dienenden Horologien, die dem Brevier der abendländischen Kirche entsprechen, mit Gebeten für die einzelnen gottesdienstlichen Stunden, einem vollständigen Menologion (abendländ-

disch: Kalendarium) und verschiedenen Anhängen für den Kult. Alle diese liturgischen Bücher sind reichlich unter den syrischen und arabischen Handschriften des Sinaiklosters vorhanden.

Von diesen liturgischen Werken, in denen der Bibeltext natürlich die Hauptrolle spielt, kehren wir nun zu den eigentlichen Bibeltexten zurück, von denen noch die *Apokryphen des Alten und Neuen Testamentes* zu registriren sind. Von den alttestamentlichen Apokryphen ist das Buch Jesus Sirach in arabischer Übersetzung vorhanden, als Teil der Handschrift, der die oben (S. 218) erwähnte arabische Übersetzung der paulinischen Briefe entnommen ist. Es trägt hier den Titel: „Unterweisung (wörtlich: Weisheit) des Jesus Sohnes Sirachs in der guten Lebensweise", was nicht überraschen kann, wenn man daran denkt, einen wie grossen Wert z. B. Barhebraeus, besonders in seinem Ethikon, auf die guten Lehren des Siraciden legt, wie ja auch ausserhalb des Orientes dieses Buch sich zu aller Zeit grösster Beliebtheit erfreute, wovon bei uns Deutschen die grosse Zahl der aus dem Buche stammenden geflügelten Worte Zeugnis ablegt. Von der leider verschwundenen syrischen Übersetzung des 2. und 3. Makkabäerbuches ist schon die Rede gewesen (S. 220). Den neutestamentlichen Apokryphen gehören die *Apocrypha Sinaitica* an, die Margaret Dunlop Gibson im 5. Heft der Studia Sinaitica (1896) herausgegeben hat: die Anaphora Pilati, syrisch und arabisch; ferner zwei Rezensionen der Clementinen, eine Geschichte unter dem Titel „Predigt des Petrus" und Erzählungen von Johannes dem Sohne des Alphäus und Simon dem Sohne des Kleophas. Den geringsten literaturgeschichtlichen Wert haben von diesen Apokrypha die kleinen arabischen Stücke: die „Predigt des Petrus", das „Martyrium des Jakobus, Sohnes des Alphäus" und die „Predigt" samt dem „Martyrium des Simon, Sohnes des Kleophas", da diese Stücke nur lose mit der sonstigen Legende dieser beiden Jünger zusammenhängen und überdies rein legendaren Charakter an sich tragen. Dagegen hängen die beiden arabischen Rezensionen, von denen allerdings nur die eine (A) aus einer Handschrift des Sinaiklosters, die andere (B) aber aus einer weit späteren Handschrift des Britischen Museums entnommen ist, aufs engste mit den uns überlieferten Literaturstoffen zusammen. Denn der Text A schliesst sich den Recognitionen an, sofern nach ihm Barnabas nach Rom kommt, der Text B aber den Homilien, sofern nach ihm Clemens nach Alexandrien kommt und dort den Barnabas trifft. Ausserdem ergibt eine Vergleichung dieser arabischen Texte mit den Urtexten, dass sie nur Auszüge aus den Clementinen sind, und dass diese hauptsächlich darauf ausgehen,

durch Weglassung der längeren Reden eine lesbare Erzählung herzustellen. Weiter hat sich gezeigt, dass der Rest des Textes B der Recognitionen, sowie das „Martyrium des Clemens“ dem in den Kapiteln 145—179 der ersten Epitome enthaltenen Stoff entsprechen, also den Inhalt des Briefes des Clemens an Jakobus, des Martyriums des Clemens, das uns Simon Metaphrastes überliefert, und der dem Bischof von Cherson Ephraim beigelegten Wundererzählung auszugsweise wiedergeben. Und die Texte der „Anaphora“ und der „Paradosis des Pilatus“ — eine syrische und zwei arabische Rezensionen — entsprechen im wesentlichen dem griechischen Texte, den Tischendorf in den Evangelia Apocrypha (Leipzig 1876) herausgegeben hat. Wichtig ist, dass sich diese Pilatusstücke mehrfach mit dem neuaufgefundenen „Evangelium des Petrus“ berühren. Bemerkt sei, dass in der syrischen Handschrift auf dieses Stück auch noch der Briefwechsel zwischen Pilatus und Herodes folgt, der jedoch in der Studia Sinaitica nicht mit abgedruckt ist, weil er schon von William Wright in den Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament (1865) veröffentlicht worden ist. In sachlicher Hinsicht sei schliesslich noch auf eine seltsame Vergröberung der Erzählung von der Heilung eines Blinden hingewiesen, die den arabischen Rezensionen angehört. Es heisst dort nämlich von dem Blindgeborenen, dass er überhaupt keine Augen hatte und dass ihm dadurch, dass der Teig von Speichel und Erde auf die Stelle, wo bei andern die Augen sind, gestrichen wurde, diese erst geschaffen wurden.

Im Gegensatz zu den hier publizirten Apocrypha harren andere apokryphe Evangelien und Apostellegenden noch der Veröffentlichung: syrisch die Acta Pilati und die Epistolae Herodis, sowie die Acta Thomae (die aber nach andern Texten bereits mehrfach gedruckt worden sind, so von Wright und darnach im 3. Bande der Acta Martyrum et Sanctorum Bedjan's, S. 1—175), die Acta Matthaei und Andreae; arabisch das Protevangelium Jakobi, das Evangelium Thomae, die Schrift des Johannes über den Hingang der Maria, ferner ein ganzes Manuskript mit Acta und Martyrien der Apostel, sowie einzelne Erzählungen von den Reisen der Apostel, wie des Philippus nach Afrika, des Bartholomäus nach el-Wah in Aegypten, und die dem Prochorus (Act. 6, 5) zugeschriebenen Johannesakten, auch eine Erzählung von „Paulus, als ihm der Satan erschien.“ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhange eine Aufzählung der 70 Jünger, die in dem syrischen Kataloge (S. 8 ff.) abgedruckt ist und jedenfalls darum syrisches Original ist, weil die Namen der beiden letzten,

Zachaeus und Gamaliel, wahrscheinlich erst im Zusammenhange mit den syrischen Legenden von der Kreuzauffindung, in der Zachäus eine Rolle spielt, und der Auffindung der Gebeine des Gamaliel hinzugefügt worden sind. Von der eben erwähnten „Auffindung der Gebeine des Stephanus und seiner Genossen durch Lucianus", deren syrischen Text ich in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte (B. XV, S. 233 ff.) in deutscher Übersetzung veröffentlicht habe, findet sich auch ein arabischer Text; ebenso ein solcher von dem bekannten (syrischen) Briefe des Abgar, Sohnes des Ma'nu, an Jesu und von der Vita Silvestri (s. die deutsche Übersetzung des syrischen Originaltextes in Zupitza's Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Literaturen B. 95 [1896] S. 1—4).

Die *Heiligengeschichten* finden sich nur zum Teil in Gestalt einzelner Erzählungen, eher noch in den arabischen Handschriften, als in den syrischen. In den letzteren ist z. B. eine „Geschichte der 40 Märtyrer" namhaft zu machen (wobei aus der Überschrift nicht erhellt, ob das in Bedjan's Acta III, 355 ff. abgedruckte Martyrologium der 40 Märtyrer von Sebaste, oder die ebenda II, 325 ff. sich findende Geschichte der 40 persischen Märtyrer gemeint ist). Hierher gehören auch kleinere Sammlungen, wie die (syrische) von „Biographien heiliger Frauen", nämlich der Eugenia, Maria, Euphrosyne, Onesima, Drusis, Barbara, Irene, Euphemia, Sophia und die Erzählung von Cyprian und Justa. Diese Sammlung wird im syrischen Urtexte und in englischer Übersetzung in Kürze erscheinen und soll das 9. und 10. Heft der Studia Sinaitica bilden. Während diese Veröffentlichung von Agnes Smith Lewis besorgt wird, liegt die Veröffentlichung weiterer „arabischer Apokrypha" d. i. des (dem Clemens von Rom zugeschriebenen) Buches von Adam und Eva, der (eben erwähnten) Geschichte von Cyprian und Justa (zugleich in griechischem Texte, auch aus Sinai-Handschriften) und der Geschichte der Aphiqia, des Weibes des Jesus ben Sira (!), in den Händen ihrer Schwester und soll noch vor den syrischen Erzählungen von heiligen Frauen als 8. Heft der Studia Sinaitica erscheinen. Zumeist aber finden sich die Heiligengeschichten in grössern Sammelwerken, teils in den Menologien (s. S. 222), die gewöhnlich kürzer gefasst sind, teils in Synaxarien, d. h. in Zusammenstellungen solcher Heiligen- und Märtyrergeschichten, die zur Verlesung bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften (*συνάξεις*) bestimmt sind, teils auch in den Vitae Patrum. Letztere sind entweder als „Geschichte" oder zur Erbauung geschriebene Sammlungen solcher Erzählungen. Von solchen Vitae patrum, die in der griechischen Kirche besonders zur Verherrlichung des

Mönchstums dienten, finden sich in syrischer und arabischer Übersetzung folgende, die ursprünglich griechisch verfasst sind: (syrisch) die Geschichte der ägyptischen Einsiedler (d. i. das um 420 geschriebene *Λαυσιακόν* bezw. die Historia Lausiaca) des Palladius und (arabisch) „der Garten des Sophronius", womit der *Λειμὼν πνευματικός* des Johannes Moschus, der auch unter dem Namen des Sophronius zitirt wird, gemeint ist; ferner (arabisch) das „Paradies der Mönche" (bezw. Asketen), worunter wohl der „Paradisus (sive de vitis) patrum" des Heraclides zu verstehen ist, der zum grössten Teile der Historia Lausiaca des Palladius einverleibt ist, weshalb diese in der syrischen Literatur als Paradisus Patrum (veröffentlicht durch Bedjan im 7. Bande seiner syrischen Acta Martyrum et Sanctorum) bezeichnet wird. Mit diesem Werke des Palladius hängen aufs engste zusammen seine „Aussprüche (Apophthegmata) der Märtyrer", die sich gleichfalls in der Bibliothek des Sinaiklosters vorfinden. Etwas anderer Art ist die (arabische) „Geschichte der Märtyrer (bezw. „Der Garten") vom Berge Sinai [und Raithu]", insofern dies eine Spezialsammlung derartiger Lebens- und Leidensgeschichten, nur bezüglich auf die Mönche der Sinaihalbinsel, gewesen zu sein scheint.

Unter den Schriften von *Kirchenschriftstellern* überwiegen die Übersetzungen von Schriften der griechischen Kirchenväter. Als die beliebtesten davon, deren Werke darum syrisch und arabisch vorhanden sind, nennen wir Basilius (bloss das Hexaëmeron findet sich nur syrisch), Johannes Chrysostomus, Dionysius Areopagita, und der uns fernerstehende, dafür aber sinaitischen Mönchen um so näher liegende Johannes Climacus (samt dem Antwortschreiben an ihn von Johannes, dem Abte von Raithou). Dazu kommen, in je einer der beiden Sprachen übersetzt: (syrisch) die Werke des Evagrius [Ponticus] und des Johannes Karpathios, dessen griechische Originalschriften auch in den Handschriften des Sinaiklosters stehen; und (arabisch) die des Johannes Damascenus (z. B. sein Brief an seinen Adoptivbruder Kosmas, Bischof von Majuma bei Gaza) und von uns weniger bekannten Schriftstellern wie von Petrus von Antiochien († 311), Johannes Hesychastes (geb. 454), Johannes dem Barmherzigen von Alexandrien († 616), Antiochus, Abt der Laura des h. Sabbas (schrieb um 620), Andreas von Kreta (um 685), Theodor Studites, d. h. dem Abt des Klosters Studion († 826) und Andreas von Caesarea (10. Jahrh.). Hier tut sich uns, die wir nur an die glänzenden Namen der früheren Kirchenschriftsteller gewöhnt sind, eine ganz andere Welt auf, und bei näherer Beschäftigung mit diesen Schriftstellern wird man nicht umhin können, auch diese orien-

talischen Übersetzungen mit zu berücksichtigen. Aber auch rücksichtlich der Werke der berühmtesten Kirchenschriftsteller griechischer Zunge hat man bisher kaum erst angefangen, auch die orientalischen Übersetzungen in den Bereich der Forschung mit hineinzuziehen. Charakteristisch hierfür ist u. a. dies, dass man sich wohl bis jetzt mit den armenischen, äthiopischen, koptischen, lateinischen, slavischen und auch den syrischen Übersetzungen der Werke des Chrysostomus beschäftigt hat, wie die reiche Literatur zeigt, die in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl. B. 6, S. 1036—38) aufgeführt ist, aber der arabischen sich noch niemand angenommen hat. Von syrischen Originalwerken erscheinen dagegen nur Werke von Ephraim („Ephraem Syrus", für welche falsche Form des alttestamentlichen Namens auf syrisch „Aprem" zu sagen wäre), Homilien von Isaak von Antiochien und von Jakob [von Nisibis] d. i. von Aphraates und ein Fragment aus der Geschichte des Dionysius von Tellmahre oder, wie man erst seit kurzem weiss, richtiger des Styliten Josua, während die unter dessen Namen laufende Chronik aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts von einem Unbekannten stammt, der in Edessa schrieb, — wie dies unabhängig von einander Th. Nöldeke (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, X, 1896, S. 160 ff.) und noch eingehender F. Nau (Bulletin Crit. 1896, Nr. 16) nachgewiesen haben. Ferner finden sich Stücke aus den syrischen „Gedichten" des Jakob von Sarug in arabischer Übersetzung.

Unter diesen Werken christlicher Schriftsteller überwiegen nun wieder die Predigtsammlungen. Besonders beliebt scheinen die Predigten des schon erwähnten Theodor Studites gewesen zu sein, weil sich seine (gesammelten) Predigten mehrfach in arabischer Übersetzung vorfinden. In der Mitte zwischen Predigt und Bibelexegese stehen die Homilien, von denen solche (syrisch) über das Hohelied vorkommen. Verhältnismässig selten sind rein exegetische Werke: arabisch gibt es Auslegungen biblischer Bücher, meist Übersetzungen griechischer Werke, wie des Basilius, oder auch von Bibeltexten, wie sie in den Lektionarien zusammengestellt sind; syrisch findet sich u. a. eine Zusammenstellung von Schriftstellen mit einer Auslegung dieser. Was sonst noch zur christlichen Literatur gehört und dabei nicht „geschichtlich" ist, wie die oben besprochenen „Geschichten" der Märtyrer und Heiligen, ist teils asketischen Inhalts und bezieht sich dann meist speziell auf das Mönchsleben, teils gehört es der dogmatisch-polemischen Literatur an. Hierher gehört ein merkwürdiges arabisches Schriftwerk, das eben jetzt mit im 7. Hefte der Studia Sinaitica (s. S. 218) veröffentlicht worden ist. Es han-

delt von der Trinität (wörtlich: „von der Dreiung des *einen* Gottes") und ist augenscheinlich von einem Christen verfasst, der nicht nur seinen Glauben gegen muhamedanische Gegner verteidigen wollte, sondern gleichzeitig darauf bedacht war, diese zu seiner christlichen Religion, dadurch, dass er sie von der Wahrheit ihrer Lehre zu überzeugen suchte, herüberzuziehen. Hiermit hängt es jedenfalls zusammen, dass er, ganz gegen den Brauch in ähnlichen polemischen Schriften, ausser der Bibel auch den Koran zitirt, und zwar nicht etwa, um gegen seine Aussagen über Gott zu polemisiren, sondern um sich neben der Bibel auch auf seine Aussagen zu berufen. Seine ganze Argumentation stützt sich übrigens nicht auf Vernunftgründe und philosophische Deduktionen, sondern auf den exegetischen Nachweis, dass die Trinität durch das ganze Alte und Neue Testament hindurch gelehrt werde. Er bedient sich dabei der bekannten Loci communes der Trinitätslehre, der dogmatischen Beweisstellen der älteren Zeit, die bekanntlich mit Gen. 1, 26 beginnen. Seinem guten Willen entspricht wenig seine Bibelfestigkeit, die besonders in chronologischen Fragen recht unzulänglich ist, wie er denn den Propheten Sacharja und den Vater des Täufers Zacharias für identisch hält.

Wenn „Stillstand Rückgang" ist und durch neue Entdeckungen auf literarischem Gebiete eine Menge neuer Fragen und Probleme und zugleich neue Aufgaben und Arbeiten ins Leben gerufen werden, so müssen wir den beiden Damen dankbar sein für die reichen Anregungen, die wir ihrem Forschungseifer und Finderglücke verdanken.

Ist die Verfluchung des Feigenbaumes eine symbolische Handlung oder eine symbolische Erzählung?

Von Pfr. *R. Lindenmann*, Fehraltorf (Kt. Zürich).

„Kennst du das Land?" so betitelt Pastor Ludwig Schneller in Bethlehem sein anno 1889 zu Jerusalem herausgegebenes Buch, das eine ähnliche Tendenz verfolgt, wie Dr. Geikie's lesenswerte Pilgergrüsse aus dem heiligen Lande. Der Verfasser des erstern behandelt pag. 217 ff. in apologetischem Sinne die Berichte der Evangelisten Markus und Matthäus Kap. 11 und 21 unter dem Titel: Die Verfluchung des Feigenbaumes. Vom Gefühle getrieben, der Wahrheit Zeugnis geben zu wollen, versucht Schneller eine bisher viel Mühe verursachende Stelle der h. Schrift auf einfache

Weise zu erklären. Nach unserm Dafürhalten ist ihm aber die Lösung der Schwierigkeiten nicht gelungen, er blieb auf halbem Wege stehen. Daran trägt unseres Erachtens bloss die dogmatische Befangenheit Schneller's Schuld, welche sich gleich zu Anfang pag. 218 zeigt, wo er. wie auch pag. 242, die Wundererzählungen der Schrift offenbar als besondere Fügungen Gottes betrachtet. Er schreibt: „Es ist gewiss wahr, dass es um 1000 Feigenbäume nicht schade wäre, wenn nur eine unsterbliche Seele daraus einen Nutzen auf dem Lebenswege ziehen würde." Mit diesen Worten ist Schneller's Gottesbegriff sozusagen photographisch wiedergegeben; im Stillen darf er sich jedoch gratuliren, nicht Besitzer von 1000 verfluchten Feigenbäumen zu sein, es wäre denn, er hätte noch Überreste davon, welche dann sicher gewinnbringend ihre wundertätige Wirkung auf die Gläubigen ausüben würden. Die Worte bei Markus 8, 36: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, nähme aber Schaden an seiner Seele", sind denn doch edler und genauer dem Evangelium entsprechend, da sie auch nicht im geringsten an den jesuitischen Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel" streifen. Die Verfluchung von 1000 Feigenbäumen zu Gunsten des Seelenheiles eines irrenden Menschenkindes würde ich als eine sittliche Tat von höchst zweifelhaftem Werte ansehen. Das hat offenbar auch Schneller gefühlt, denn er schreibt in Bezug auf die Verfluchung des Feigenbaumes weiter, dass, wenn dieses Gleichnis passen sollte, Jesus mit Fug und Recht Früchte musste von dem Baume erwarten können (pag. 219).

Wie lässt sich nun aber das beweisen?

Die meisten gehen darin einig, dass Markus die Worte: „Es war nicht Feigenzeit" keineswegs unbedacht geschrieben habe, gleicherweise haben sie nicht den Zweck, darzutun, dass sich Jesus durch den Blätterreichtum des Baumes habe täuschen lassen, ebenso sehr sei abzuweisen, dass obige Worte erst späterer Zusatz seien oder dass der Jahrgang für Feigenfrucht ungünstig gewesen sei.

Weil all dies über die Schwierigkeiten nicht hinweg hilft, hofft Schneller als guter Kenner des h. Landes und der Feigenbäume den Ausweg darin zu finden, dass er annimmt, in Bethphage (Feigenhausen) hätte jeder Feigenbaum im April schon unreife Frühfeigen haben müssen. Der Südländer habe für diese unreifen Früchte als einer Delikatesse eine besondere Vorliebe, so dass die Früchte ohne Bestellung einer Wache (des Wohnens unter dem Feigenbaum) oft nicht zur Reife gelangen, weil bei der geringen Anzahl derselben nach Landessitte jedermann von dieser

Frucht brechen darf, ohne Eigentümer des Baumes zu sein. Naturgemäss konnten somit blätterreiche Bäume zur Frühlingszeit der Frühfrüchte ermangeln: zur eigentlichen Feigenzeit wäre das allerdings unerhört gewesen.

Nach solchen Aufschlüssen glaubt der Kenner des Landes, passe das Gleichnis und stellt sich den Vorgang nun also vor:

Jesus kam von Bethanien hungernd seines Weges, da sah er einen blätterreichen Feigenbaum und hoffte mit Frühfeigen seinen Hunger zu stillen. Er fand jedoch nur Blätter am Baume. Das bewog ihn, den Baum zu verfluchen. Er sprach's und siehe, es geschah also.

Allerdings wollte er den Baum nicht strafen, weil ein Baum ja keinen Willen hat, aber Jesus stand eben gerade vor dem Abschlusse seiner irdischen Laufbahn und hatte bei Israel keine Früchte gefunden, obwohl er erst das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum gesprochen, für den der Gärtner noch Fürbitte eingelegt hatte. Da stand der Herr wenig Tage später vor einem Feigenbaum ohne Frühfeigen. Da man von Israel vor der allgemeinen Ernte der Völkerwelt wenigstens auf Frühfeigen hoffen konnte, ward es unter dem Bilde dieses unfruchtbaren Baumes von Jesus verflucht, d. h. der Baum wurde verflucht, denn das war das Bild der ganzen Lebensarbeit **Jesu** unter Israel. Solche Gedanken waren es, welche Jesus bewogen, sogleich eine prophetisch sinnbildliche Tat zu tun. Der Verfasser schliesst seine sonderbare Logik also: „Wir brauchen nicht mehr zur Gewalt zu greifen und zu sagen: „Der Herr hat eben Macht, so viel Feigenbäume zu verfluchen, als er will, wenn er nur eine Lehre für seine Jünger daran knüpfen kann", sondern Zug für Zug ist die ganze fast prophetische Geschichte erfüllt von tiefer Bedeutsamkeit, von Gedanken, welche in jenen Tagen das Herz Jesu beschäftigten und einen Schlüssel zum Verständnis der ganzen Geschichte Israels bieten."

Unsere zu Anfang gestellte Frage wird also von Schneller dahin beantwortet, dass es sich um eine wirkliche Verfluchung und Zerstörung eines Feigenbaumes handelt, welche Tat allerdings ein prophetisch-symbolisches Wunderzeichen war, welches Jesus an einem Feigenbaume bei Bethphage vollzogen hat.

Allein von einem Theologen darf man heutigen Tages verlangen, dass er seine Behauptungen einigermassen beweise, wie man von den Menschen verlangt, dass sie nicht nur vernünftig leben, sondern auch vernünftig denken. Er soll also bei der Schriftauslegung streng exegetisch vorgehen. Er muss Wahrheitssinn mit richtiger Anschauung und konsequenter Gewissenhaftig-

keit vereinigen. Aber bei einer oberflächlich harmonistisch betriebenen Methode in orthodox-apologetischem Interesse, wie sie Schneller befolgt, wird man vergeblich nach „Frühfeigen“ suchen. Denn diese Methode verwischt das Widersprechende, vermengt das Vorliegende, biegt und dehnt, kittet und überklebt. Gegen ein solches Verfahren zu Ende unseres Jahrhunderts müssen wir protestiren.

Die erste gerechte Anforderung, die wir zu machen berechtigt sind, ist das Geständnis, dass die Berichte von der Verfluchung des Feigenbaumes, welche in zwei Evangelien zu finden sind, von einander abweichen.

Matthäus erzählt 21, 18—22 in einem Guss:

1. dass Jesus, als er zum zweiten Male von Bethanien nach dem Tempel ging, Hunger hatte;
2. dass er am Wege einen Feigenbaum sah;
3. dass er näher tretend nur Blätter daran fand;
4. dass er den Baum desshalb verflucht, für alle Ewigkeit unfruchtbar zu bleiben;
5. dass der Baum sofort verdorrte;
6. dass sich die Jünger über die rasche Wendung verwunderten;
7. dass sie bei rechtem Glauben sogar den Berg ins Meer versetzen könnten;
8. dass Alles, worum wir gläubig bitten, erlangt werden kann.

Dieser einfache Bericht ist den Rationalisten sehr willkommen. Aber auch der bloss räsonirende Verstand solcher Exegeten kommt über diesen Bericht, der ihnen am besten behagt, nicht so leicht hinweg. Denn dieser Verstand könnte einwenden: Jesus hätte ja zu Hause essen oder sich gedulden können, bis er nach Jerusalem kam. Gab's wirklich bei Feigenhausen nur einen Feigenbaum? Warum ging Jesus andernfalls nicht zu einem andern Baume sich dort den Hunger zu stillen? Warum hatte gerade jener einzige Feigenbaum keine Frühfeigen? Wie konnte der verfluchte Baum nur sogleich verdorren? Warum haben die Jünger den Ölberg nicht verlegt? Warum hat Jesus den Feigenbaum verflucht, da er ja nur gläubig bitten konnte und der Baum wäre voll reifer Früchte gehangen?

Man merkt, dass ein solches Verfahren gar sehr auf Abwege führt; wir bedauern, dass man dasselbe heute noch befolgen will.

Schneller sah diese Gefahr ein und rationalisirte bloss, bis das Gleichnis, wie er meinte, passte und damit war ihm dann

der wirkliche Vollzug des prophetischen Wunderzeichens sofort erwiesen.

Den andern Bericht lesen wir in Markus 11, 12—26. Um diesen wesentlich verschiedenen Bericht des Markus glaubt sich der apologetische Erklärer wenig bekümmern zu müssen. Dieser Bericht überliefert uns ungefähr Folgendes:

1. Am zweiten Tage, da Jesus von Bethanien nach dem Tempel ging, hungerte ihn.

2. Da sah er einen Feigenbaum von ferne.

3. Er trat hinzu und fand daran nur Blätter.

4. Es war eben nicht Feigenzeit.

5. Von diesem Baume nun soll kein Mensch mehr Feigen essen.

6. Jesus ging in den Tempel und reinigte ihn von dem wertlosen Ceremoniendienst.

7. Denn der Tempel sollte längst ein Bethaus sein für alle Nationen.

8. Andern Tages war der Feigenbaum verdorrt.

9. Dem aufrichtig Glaubenden wäre es möglich, auch den Berg zu verlegen.

10. Denn er empfängt sicher, was er will, wenn er gläubig darum bittet.

11. Der Betende muss aber auch verzeihen, sonst erlangt er selber nicht Vergebung der Schuld.

Um der Kürze willen kümmern wir uns hier nicht um das innere Verhältnis dieser zwei Berichte unter sich und lassen auch dahingestellt, welcher der ursprünglichere sei; wir protestiren nur dagegen, aus diesen zwei total verschiedenen Berichten in apologetisch-harmonistischem Interesse nur einen zu machen.

Welcher gewissenhafte Theologe darf sich getrauen, mir nichts, dir nichts zweierlei Text einer heiligen, geoffenbarten Schrift zu vermengen und aus dem so „Gemachten“ ein Neues zu bilden? Das glaubte Schneller tun zu dürfen, um nur das Ziel zu erreichen, denn wenn, so hofft er, nur erst das Gleichnis passt, so ist die symbolische Handlung erwiesen: sonst würde allerdings, sagt er, diese Überlieferung uns wie ein Mühlerad im Kopfe herumgehen. Da er den schuldigen Beweis erbracht zu haben glaubt, müssen wir bestimmter an die obgenannten Pflichten eines Exegeten erinnern.

Was hat den Schriftausleger bewogen, sich solcher Kunstgriffe zu bedienen? Wir wollen keine schlimme Absicht unterschieben, aber aus folgenden Gründen gegen die Art des Vorgehens Protest erhoben wissen.

Die Verfluchung des Feigenbaumes wird von Schneller als symbolische Handlung und zugleich als Gleichnis ausgegeben und seine rationalisirende Schriftauslegung des Gleichnisses sollte die Tatsache der symbolischen Handlung vorbereiten. Allein schon David Friedrich Strauss hat vor 60 Jahren in seinem Buche: Leben Jesu, Band II Kap. 9, durch 268 Seiten hindurch die Wundertaten Jesu einer so gründlichen Kritik unterzogen, dass wir hier bloss darauf verweisen können.

Schneller ignorirt aber seinen schwäbischen Landsmann vollständig und scheint den Altmeister nicht kennen zu wollen, als ob man trotz der verflossenen 60 Jahre vom Baume der Kritik nicht einmal „Frühfeigen" pflücken könnte. Solches Gebahren stillt aber unsern Hunger nicht und macht uns auch nicht verstummen gegenüber apologetischen Träumereien, welche zu Geschichtsbildern zusammengestellt, menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung gleicherweise widersprechen.

Für jeden Exegeten ist doch dies das Nächstliegende, die überlieferten Erzählungen als Erzeugnisse menschlicher Geistestätigkeit anzusehen und diese nicht gleich als objektiv-reale Erscheinungen der Natur oder Sinnenwelt hinzustellen. Der Menschheit liegen unzählige Überlieferungen der frühern Zeiten vor. Viel Niedagewesenes wird uns erzählt und verbürgt: wenn uns aber auch dies und jenes als geschehen mitgeteilt wird, so ist damit nicht gesagt, dass es überhaupt so müsse geschehen sein. Hierauf können oft nicht einmal Gerichtsprotokolle gerechten Anspruch machen.

Ausgehend von dieser Tatsache behaupten wir, blosses Fürwahrhalten schütze nicht vor Illusion. Bei der Entgegennahme der Produkte menschlichen Geistes kann man nämlich dem Betruge nicht entgehen, wenn man nicht sorgfältig prüft: gar leicht verwickelt man sich mit dem vernünftigen Denken, wie Fliegen in die Fäden des Spinnnetzes. Mithin sollte man sich vorerst überzeugen, welchen Charakter eine Mitteilung wohl trage: ob man es mit Aufzeichnungen von Tatbeständen, Aussagen oder Nacherzähltem, Selbstgesehenem, Selbsterlebtem etc. zu tun habe. Es genügt nicht, etwas als natur- oder vernunftwidrig auszugeben und deswegen zu korregiren und somit des ursprünglichen Charakters zu berauben. Uns sind von den einfachsten Inschriften bis zu den bewundernswertesten literarischen Kunstwerken tausend Dinge in den verschiedensten Gestaltungen überliefert, so Begebenheiten, Citate, Gnomen, Märchen, Fabeln, Parabeln, Sagen und Symbole, welche alle historische Tatsachen oder moralische Wahrheiten und Lehren in grosser Menge enthalten. Die Über-

lieferungen der altjüdischen und altchristlichen Zeit haben absolut kein Recht auf ein Privilegium. Der ungewöhnliche und übernatürliche Inhalt so vieler derselben muss uns geradezu stutzig machen; er zwingt uns zu fragen, ob da nicht eine Wundererzählung vorliege, welche unbestritten selbst nicht wolle mit gewöhnlichen natürlichen Begebenheiten verwechselt, also auch nicht als solche angesehen und beurteilt werden.

Es ist dabei schlechterdings nicht zu vergessen, dass das Bedürfniss der von uns verlangten sorgfältigen Unterscheidung dieser Formen bei heidnischen Völkern der Vorzeit unter dem Einflusse ihrer Zauberer und ihres Aberglaubens nicht derart vorhanden war, wie in den Tagen unserer wissenschaftlichen Forschung, aber ebenso, dass die Mitteilungsart der ethischen und Erkenntnis-Wahrheiten unserer Zeit ein anderes Kleid angenommen hat, als die Bildersprache ist, deren sich der Orient und die ganze Vorzeit zumeist bedient haben.

So unterscheide ich beim Lesen unserer h. Schriften gewiss, wie Schneller, Gleichnisse und symbolische Handlungen, allein ich wage dann nicht im Handumdrehen das Gleichnis eine symbolische Handlung zu nennen und umgekehrt. Die Taufe Jesu ist und bleibt mir eine symbolische Handlung und ist kein Gleichnis, und das Gleichnis vom Säemann ist mir unter keinen Umständen eine symbolische Handlung. Brod und Wein des Abendmahles betrachte ich als symbolische Gegenstände, das Abendmahl selbst als symbolische Handlung und verwechsle sie nicht mit dem Symbolum apostolicum. Ebenso unterscheide ich wohl eine symbolische Handlung, z. B. die Salbung Jesu in Bethanien, von der Speisung der 5000, welche ich als eine symbolische Lehrerzählung betrachte und nicht, wie jenes, als symbolische Tat, also nicht als äusserlich, sinnlich kontrollirbares Geschehnis.

Alles Symbolische hat immer eine höhere Bedeutung. Des Christen Kreuz ist kein gewöhnlicher Verbrechergalgen. Die Parabel vom Sauerteig ist mir nicht eine blosse Notiz, dass einst ein Weib Brod gebacken, und die Einsetzung des h. Mahles ist für mich, so wenig wie für Paulus, ein gewöhnliches Essen und Trinken, sondern ein symbolisches Handeln. So ist für mich die Verfluchung des Feigenbaumes nicht ein blosses wunderbares Zauberstück, sondern eine symbolische Lehrerzählung von dem Wirken Jesu.

Das Charakteristische der symbolischen Lehrerzählungen ist nämlich so eminent in die Augen fallend, dass es nicht schwer hält, symbolische Handlungen von symbolischen Erzählungen zu unterscheiden, *denn jede symbolische Handlung lässt sich jederzeit*

ganz natürlich vollziehen, somit auch jederzeit wiederholen; aber jede symbolische Erzählung beschäftigt sich mit einer *Wundertat*, die der natürlichen Verkettung sinnlicher Begebenheiten ewig entbehrt, in und mit welcher indessen eine wirklich historische *Tatsache zur schriftstellerischen Darstellung kommt*, die einmal geschehen, sich nicht nach menschlichem Willen beliebig kann wiederholen lassen.

Nun behaupte ich also, die Verfluchung des Feigenbaumes sei nicht äussere symbolische Handlung Jesu, sondern eine symbolische Erzählung der h. Schrift von dem einstmaligen tatsächlichen Wirken des historischen Christus.

Das müsste ich nun an allen ähnlichen Beispielen der Schrift erweisen können, folglich auch an der Verfluchung des Feigenbaumes. Das wird indessen nicht so schwer halten und auch nicht so aussichtslos sein, wie das Rationalisiren.

Alle symbolischen Erzählungen sind gleichbedeutend mit Erzählungen von Wundertaten: dies nämlich ist ihr äusserliches, charakteristisches Kleid. Wer rationalisirend dieses Kleid abstreift, versündigt sich an der h. Schrift.

Diesen Grundsatz haben wir nun zu befolgen.

Beim Wunderzeichen vom Feigenbaume sind die auffallenden Angaben also nicht wegzudüfteln, der Schriftsteller will absichtlich gleich die geistige Aufmerksamkeit des Lesers erregen; darum hungert Jesus am Morgen schon, kaum nachdem er das Haus verlassen. So etwas verstösst doch meist gegen Gewohnheit und Sitte. Er sucht nach *Feigen*, Feigen, welche entweder höchstens Naschhaftigkeit befriedigen konnten, was wir Jesus nicht zur Ehre anrechnen könnten, oder nach *Feigen*, welche, wenn's nicht Feigenzeit war, zu suchen höchst widersinnig ist. Es gipfelt aber die wunderbare Darstellung in der Verfluchung fremden Eigentums, was jederzeit unmoralisch ist, auch wenn's Feigenzeit gewesen wäre und erst recht unmoralisch ist, wenn solches von Jesus verübt worden wäre. Den Schluss des Wunderzeichens bildet sodann das rasche Verdorren des Baumes bis in seine Wurzeln, was ewig kein natürlicher Vorgang sein kann. Über solche Darstellungen hilft kein rationalisirender Verstand und Witz hinweg, weil eben alle symbolischen Erzählungen absichtlich dieses Wundergewand tragen.

Je unerhörter, aller Natur und Erfahrung widersprechender dergleichen Schilderungen sind, um so zutreffender ist das Symbol. Ich erinnere an den von einer Legion Teufel Besessenen, an das 12 Jahre menstruirende Weib, an die Mehrung von 5 Broden zu 12 Füllungen des Brodkorbes, an die Wandlung von Wasser in

Wein, an den schon verwesenden Lazarus etc. Zur Vergleichung diene: Das *Zauberkraut* des Argonauten Jason zur Bestellung der Drachensaat auf dem Felde des Kriegsgottes Ares, der glänzende *Zauberstein,* wegen dessen sich die Krieger gegenseitig aufreiben, der *Zaubertrank,* dem das grösste Untier in Schlaffheit und Ohnmacht erlag; lauter Schilderungen von Heldentaten im Kleide des Symboles, denn heute noch ist es wahr, *dass* bei friedlicher und guter Behandlung sich die unbeugsamen Nacken der Tiere unterwerfen, um das Land mit diamantenem Pfluge zu bauen, dass dann aus dem Lande in Eisen starrende Männer hervorgehen, die aus Neid sich gegenseitig umbringen, indes die gewaltigste Kraft verkommt in Schlaffheit durch den Zaubertrank des Genusses und der Wohllust.

Schneller's Versuch ist nicht der erste, den Kern in der Wunderschale zu suchen, und wenn er auch teilweise misslang, so ist doch der Wille zu loben, dem Volke das längst versprochene Brod statt Steine zu geben. Gewiss hat auch das Wunderzeichen vom Feigenbaum, gerade weil es eine schriftstellerische Schöpfung, aber kein buchstäbliches Ereignis ist, einen Sinn: es frägt sich nun, nur welchen ungefähr?

Bei Beantwortung dieser Frage vermengen wir, wie schon erwähnt, die zwei evangelischen Berichte nicht, wir haben dazu kein Recht, wir wollen uns für denjenigen des Markus entscheiden.

Wir beginnen gleich mit der Darlegung der historischen Tatsachen, welche in den Wunderzeichen bildlich dargestellt sind.

Jesus machte von Bethanien aus dem Tempel auf Zion einen Besuch, um dort als Jehovadiener anzubeten und dort ein mit ihm betendes Gottesvolk zu treffen, denn des Herrn Haus ist bestimmt, ein Bethaus zu werden für alle Völker der Welt. Aber welch' Getriebe, welch' Gewühl, welches Feilschen und Markten war da zu finden. Dagegen schritt Jesus ein und liess nicht einmal ein Gefäss durch den Tempel tragen. Dadurch zog er sich die ernsthafte Verfolgung seitens der Behörden zu, welche seinem Vorgehen jede gesetzliche Berechtigung und höhere Vollmacht absprachen. Die Tat war geschehen, der Tempelschänder kam an's Kreuz, aber verflucht ist, wer am Holze hängt.

Im Gegenteil, der Tempel (von Salomo aus Steinen erbaut) ist verflucht, weil er die Früchte nicht bringen kann, die Gott und Menschennatur verlangen, denn der Ceremoniendienst kann das Herzensgebet des Glaubenden nicht ersetzen und dessen Hunger nicht befriedigen. Das Herzensgebet erwacht eher in der Stille des Kämmerleins, als im Gewühle des festlichen Tempels, weil dieses Gebet aller eiteln Zutaten, nicht aber des aufrichtigen

Gottvertrauens entbehrt und weil bei aufrichtiger Sündenverzeihung eher Vergebung erlangt wird, als durch die unblutigen und blutigen Opfer, die unter Leitung der Priester im Tempel zur Festzeit dargebracht werden zur Sühne und Tilgung menschlicher Schuld und menschlichen Elendes. Mit dem Tode am Kreuz hat der Herr dieses geschichtliche Werk besiegelt und damit ist die Verfluchung des Tempels vollbracht. Petrus war der erste, der es einsah und bekannte, dass der neue, nicht von Menschenhänden gemachte Tempel erstanden sei, in dem man Gott im Geiste und in der Wahrheit allerorts anbeten wird. Das die geschichtliche Tätigkeit Jesu.

Eingehüllt sind diese Tatsachen vom Schriftsteller in das Wunderkleid der Erzählung vom verfluchten Feigenbaume. Dieselbe stellt den ganzen Sachverhalt in Form eines unvergesslichen, allerliebsten Symboles in allen Teilen prächtig dar. Jesus hat Hunger auf dem Wege zum Tempel, der unter dem Bilde eines in der Ferne stehenden blätterreichen Feigenbaumes dargestellt ist. Jerusalem soll im Wappen den Weinstock und Feigenbaum geführt haben. Von dem Feigenbaume aber Früchte zu verlangen ist es nicht die geeignete Zeit, denn so wenig der Feigenbaum im April reife Früchte tragen kann, ebenso wenig kann der Tempel den Wallfahrern am Frühlingsfest ein anderes Bild bieten, als das eines frisch grünenden Feigenbaumes, der erst für spätere Zeiten Früchte verheisst. So unnatürlich es ist, dass im April reife Feigen an den Bäumen hängen, ebenso unmöglich ist es, dass der Festpilger aus Nazaret am Wallfahrtsorte seines Volkes ein anderes Leben und Treiben erwarten kann, als er eben in Wahrheit gefunden hat. Die Jünger selbst staunten erst über das widersinnige Verlangen des hungernden Nazareners, der seltsamerweise eine reife Frucht haben will und, weil unbefriedigt, den Fluch aussprach über den herrlichen Baum und ihn nicht nur aussprach, sondern auch erwirkte, indem er hinging, den Tempel reinigte und darauf als verfluchter Verbrecher am Holze starb. Petrus als der erste unter den Zwölf hat nach der Tempelreinigung das Verdorren des Feigenbaumes bemerkt und es wurde den Zwölfen bedeutet, dass es ihnen möglich wäre, auch den Berg zu entfernen, auf dem der Feigenbaum stehe, wenn sie nur unerschütterlichen Glauben hätten.

Haben wir den Feigenbaum, der im Frühjahr keine Feigen hat, als Israels Tempel und Wallfahrtsort gedeutet, der, von Menschenhänden gebaut, aus Steinen besteht und naturgemäss aus sich keine Geistesfrüchte erzeugen kann, so denken wir bei dem denselben tragenden Berge an Zion, das vielgepriesene Wall-

fahrtsziel Israels, das die Jünger Jesu bei rechtem Glauben in's Meer, d. h. in die grosse Völkerwelt zu verlegen im Stande wären, statt alle Welt als Wallfahrer auf Zion zu locken und so das Herzensgebet zum Ceremoniendienst herabzuwürdigen. Die süsse Frucht des Feigenbaumes, nach der Jesus und die Welt hungern und die allein der Vater im Himmel zur bestimmten Zeit zur Reife bringen wird, ist das Gebet des aufrichtigen Herzens, dem eine alles überwindende Geisteskraft zu Gebote steht und die verzeihende Liebe, welche allein bei Gott Vergebung erlangt. Diese Früchte findest du aber nicht am jerusalemischen Feigenbaume, sondern in dem lebendigen Tempel, der durch Christus erbaut ist. Ich glaube, das Symbol sei heute noch ebenso vorzüglich als wahr.

So enthält die Erzählung vom Feigenbaume nach Markus in Wahrheit die Geschichte des jüdischen Bethauses in dem Zustande, wie es der Nazarener treffen musste und mit der Bestimmung, die er von demselben erwartete. Es liegt uns somit eine wirklich geschichtliche Tatsache des Wirkens Jesu vor, jedoch gekleidet in das Bild eines erzählten Wunderzeichens.

Hat die Christenheit dieses Bild verstanden? Gewiss in der ersten Zeit des Kampfes und Kreuzes; leider machte sie aber bald wieder eine blosse Zaubertat Jesu daraus, deren unsittliche Tatsächlichkeit zu glauben man uns zwingen will; damit hat man dann aber auch die Wahrheit begraben und total vergessen, dass des Gekreuzigten Fluch nicht nur die Steine des Bethauses auf Zion ereilt, sondern jedweden Steinhaufen dieser Erde, wo man Gott nicht im Geiste und in der Wahrheit anbetet.

Der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit, sein Werden und Wirken (1883—1899).

Von *Franz Studer*, Pfarrer zum Heil. Geist in Bern.

Vorbemerkung.

Die nachstehende Skizze ist auf Veranlassung der schweizerischen Kommission für kirchliche Liebestätigkeit verfasst worden. Es wünschte die letztere zu erfahren, in welcher Weise die Arbeit auf dem Felde kirchlicher Liebestätigkeit im Kanton Bern angefasst und organisirt worden ist, um daraus Winke und Wegleitung für ihr eigenes weiteres Wirken zu gewinnen. So war der Aufsatz in erster Linie für die Mitglieder der gedachten Kommission bestimmt. Da aber dessen Veröffentlichung verlangt wird und die Schweizer. Theol. Zeitschrift aufs freundlichste die Aufnahme zusagt, stelle ich gern

meine Arbeit zur Verfügung in der Hoffnung, dass sie etwas dazu beitragen möge, weiteren Kreisen das Werk kirchlicher Liebestätigkeit nahe zu legen. Dabei leitet mich nicht der Gedanke, dass man es überall gerade so machen müsse, wie wirs getan haben. Verschieden sind die Verhältnisse, die Kräfte und Möglichkeiten, verschieden auch die Arbeit, welche von Andern schon auf diesem Gebiete geleistet wurde. Die Hauptsache ist, dass überall die Augen sich öffnen für die Notstände des Volkslebens und dass sich die Überzeugung Bahn breche: Es ist der evangelisch-reformirten Kirche heilige Pflicht, helfend, bewahrend, rettend einzugreifen und so an ihrem Teile das Wort des Apostels zu verwirklichen: Meine Lieben, lasset uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern mit der Tat und mit der Wahrheit! Und wo ein Wille ist, da wird sich auch ein Weg finden.

Es war am 19. September 1883, als Pfarrer *Georg Langhans* sel. vor dem bernischen kantonalen Pastoralverein sein zündendes Referat hielt über *„die Aufgabe der Kirche gegenüber den sozialen, sittlichen und religiösen Notständen in unserm Volksleben“*. Die Ausführungen des begeisterten Redners gipfelten in den Schlussanträgen: 1. Die Landeskirche erklärt das Werk rettender und helfender Liebe gegenüber den erwähnten Notständen als ihre dringende Aufgabe; 2. die Kantonssynode ist zu ersuchen, in oder ausserhalb ihrer Mitte eine ständige Kommission mit dem Auftrage niederzusetzen, jene Aufgabe zu übernehmen und alljährlich der Synode über ihre Arbeiten Bericht zu erstatten. — Einstimmig wurde Antrag 1 von der Versammlung angenommen, doch der 2. Antrag vermochte nicht die Mehrheit der Stimmen zu gewinnen. Noch war die Sache neu, und wenn auch die Pflicht zur Anhandnahme der genannten Aufgabe sich jedem aufdrängte, so glaubten die Meisten doch ihre Ausführung nicht durch die offizielle Behörde, sondern auf dem Boden der Freiwilligkeit vollziehen zu sollen.

Zwei Monate später versammelte sich am Vorabend der Kantonssynode eine grössere Anzahl von Synodalen und sonstigen Interessenten zur weitern Besprechung der Angelegenheit. Die Stimmung der Versammlung war eine entschlossene und hoffnungsfreudige. Es wurde beschlossen, ein Aktionskomite niederzusetzen und desselbe bestellt aus den Herren Pfr. Langhans, Grafenried, Pfr. Bähler-Oberburg, Pfr. Ochsenbein-Schlosswyl, Oberbibliothekar Dr. Blösch-Bern, Oberrichter Zürcher-Bern, Grossrat Walter-Landerswyl und Blindenvorsteher Hofer-Bern. Ferner sollte am folgenden Tage der Versuch gewagt werden, die Synode für die Sache zu gewinnen und in ein offizielles Verhältnis zu derselben zu treten.

Letzteres gelang vorläufig nicht, da die Kantonssynode mit Mehrheit den bezüglichen Antrag ablehnte.

Am 18. Dezember 1883 erfolgte die Konstituirung dieses Komites. Es wählte zu seinem Präsidenten Pfr. Bähler-Oberburg, zum Vizepräsidenten Pfr. Langhans-Grafenried, und zum Sekretär Vorsteher Hofer-Bern. Trotz der wenig geneigten Haltung der Synode wurde beschlossen, an dem Versuche, in ein bestimmtes Verhältnis zu derselben zu gelangen, festzuhalten und wenn auch nicht offiziell, doch offiziös mit ihr in Verbindung zu treten. Es sollte daher der nächsten Synodalversammlung beantragt werden: 1. Der Synodalrat wolle sich in dem Komite offiziell vertreten lassen; 2. die Synode wolle dem letztern zur Unterstützung seiner Bemühungen einen jährlichen Kredit von 4—500 Franken eröffnen.

Als Titel des Komites wurde gewählt: *„Bernischer Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit"*. Sofort sollte die Wirksamkeit desselben beginnen durch Herausgabe einer populären Überarbeitung des Langhans'schen Referates, welches gratis allen Kirchenbehörden zugestellt wurde, und durch Gründung zweier *Asyle für Epileptische und für Unheilbare*. Hier schien vor allem aus ein Eingreifen erforderlich. Eine veranstaltete Zählung ergab im Kanton Bern eine hohe Anzahl von Epileptischen, welche oft in den traurigsten häuslichen Verhältnissen lebten, ohne liebendes Eingehen von Seite der Ihrigen, ohne Pflege, ja verachtet und als eine Last und Schande betrachtet von ihren Angehörigen, so dass die Gründung einer eigenen Anstalt für dieselben als dringende Notwendigkeit erschien. Andererseits war es allgemein bekannt, dass für die als unheilbar erklärten armen Kranken zu wenig geschah. Blieben sie in ihren Familien, so entbehrten sie des Nötigsten, wurden sie in Armenanstalten untergebracht, so erging es ihnen kaum besser. Daher erliess der Ausschuss einen Aufruf zur Gründung von Anstalten für diese Unglücklichen, es stellten sich die Herren Pfarrer Langhans und Ochsenbein an die Spitze von Spezialkomites und ihr Appell blieb nicht ungehört. Das Bernervolk ergriff die ihm gestellte Aufgabe mit Freuden, reichliche Gaben flossen von allen Seiten, die kirchliche Bettagssteuer des ganzen Kantons ermöglichte die Eröffnung der Anstalt Bethesda für Epileptische in Brüttelen, später in Tschugg, und der Anstalt Gottesgnad für Unheilbare in Richigen, später in Beitiwyl, mit Filialen in Hellsau, Mett und Spiez. Beide Anstalten gedeihen und erfreuen sich stetsfort der Sympathie und der tatkräftigen Unterstützung der gesammten Bevölkerung.

Die zweite Hauptversammlung genehmigte am 2. Dezember 1884 diese Schritte und gab sich ein erstes Organisationsregle-

ment, welches in der Folge durch das noch jetzt geltende Statut vom 30. November 1891 ersetzt wurde, das wie folgt lautet:

Reglement

über die Organisation des Ausschusses für kirchliche Liebestätigkeit des Kantons Bern.

Art. 1. Der Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit, gegründet und erstmals gewählt am 13. November 1883 von einer freien Versammlung am Vorabend der Kantonssynode, stellt sich als freiwilliges Organ in den Dienst der evangelisch-reformirten Landeskirche des Kantons Bern.

Art. 2. Seine Aufgabe ist:

a) im allgemeinen, den Sinn für christliche Liebestätigkeit innerhalb unserer Landeskirche zu wecken und zu pflegen;

b) im besondern, soweit es in seinen Kräften liegt, Liebeswerke ins Leben zu rufen oder zu solchen anzuregen, sofern sie einer religiösen Grundlage in besonderem Masse bedürftig sind.

Art. 3. Der Ausschuss geht hervor aus einer freien Vereinigung von Freunden und Förderern seiner Aufgabe. Als solche und daher als stimmberechtigte Mitglieder seiner Hauptversammlung werden angesehen:

a) die Mitglieder der evangelisch-reformirten Kirchensynode.

b) diejenigen Korporationen und einzelnen Personen (Männer und Frauen), welche regelmässige Beiträge von wenigstens 2 Fr. jährlich oder einen einmaligen Beitrag von 20 Fr. entrichten.

c) die Vorstandsmitglieder aller derjenigen Anstalten und Werke, die mit dem Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit in Verbindung treten.

Ausserdem sollen öffentlich zu der Hauptversammlung eingeladen werden und an derselben beratende Stimme haben alle Freunde christlicher und kirchlicher Liebestätigkeit.

Art. 4. Die Hauptversammlung bestimmt die Zahl der Mitglieder des Ausschusses und wählt dieselben auf 4 Jahre.

Sie nimmt dessen Berichte und Jahresrechnungen entgegen und genehmigt sie. Sie gibt dem Ausschusse geeignet scheinende Aufträge.

Art. 5. Sie versammelt sich ordentlicher Weise, wenn irgend möglich, bei Anlass der Sitzung der evangelisch-reformirten Kirchensynode, ausserordentlich, so oft der Ausschuss es für nötig hält. Sie wird durch den Präsidenten des letztern geleitet.

Art. 6. Es ist darauf hinzuarbeiten, dass im Einverständnisse mit andern religiösen, kirchlichen und gemeinnützigen Vereinen die Hauptversammlung sich zu einer allgemeinen Feier christlicher und humaner Liebestätigkeit gestalte.

Art. 7. Der von der Hauptversammlung gewählte Ausschuss, in dem der Synodalrat durch ein Mitglied vertreten ist, konstituirt sich selbst und wählt seinen Präsidenten, Vizepräsidenten, Sekretär und Kassier. Er bestimmt Zeit, Ort und Verhandlungsgegenstände seiner Sitzungen. Er führt die Aufträge der Hauptversammlung aus, gibt derselben jährlich Bericht über seine Tätigkeit und legt ihr die Rechnung des Kassiers zur Genehmigung vor.

Er erstattet auch dem Synodalrat zu Handen der Synode einen jährlichen Bericht.

Er lässt sich in der Verwaltung der von ihm ins Leben gerufenen Anstalten und Liebeswerke vertreten und nimmt Kenntnis von deren Spezialberichten.

Er zieht, wenn er es für angemessen erachtet, Personen, die ihm nicht angehören, zu seinen Beratungen bei.

Art. 8. Schlussbestimmung. Sobald die evangelisch-reformirte Kirchensynode sich entschliesst, selbst die organisatorische Grundlage des Ausschusses zu sein, — ein Ziel, das derselbe von Anfang seines Bestehens angestrebt hat — fällt das vorliegende Reglement dahin und Wahl und Organisation des Ausschusses wird der Synode überlassen.

Art. 9. Dieses Reglement kann von der Hauptversammlung jederzeit abgeändert werden. Bezügliche Anträge müssen wenigstens 14 Tage vor der Hauptversammlung dem Ausschusse zur Begutachtung eingereicht werden.

Also von der Hauptversammlung beschlossen in
Bern, den 30. November 1891.

Namens derselben,
der Präsident:
sig. *G. Langhans,* Pfr.
der Sekretär:
sig. *H. Kasser,* Pfr.

Tags darauf gelang es, den ersten Antrag an die Synode zur Annahme zu bringen, infolge dessen der bernische Synodalrat als seinen ständigen Vertreter in den Ausschuss Herrn Pfr. Ammann-Lotzwyl, abordnete, welcher nunmehr während 15 Jahren ein eifriger und zielbewusster Förderer seiner Bestrebungen geblieben ist. Im Herbste 1885 legte der Ausschuss dem Synodalrate zu Handen der Kantonssynode seinen ersten Bericht ab;

seit 1888 werden diese Jahresberichte den Synodalverhandlungen beigedruckt und so zu weiterer Kenntnis gebracht.

Werfen wir nun einen raschen Blick auf dasjenige, was der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit erstrebt und erreicht hat.

Noch inmitten der weitläufigen und zeitraubenden Arbeiten zur Gründung der erwähnten Anstalten wurde von Herrn Pfr. Ochsenbein auf einen weitern Punkt hingewiesen, welcher die Hülfe des Ausschusses in Anspruch zu nehmen geeignet war, nämlich *die Fürsorge für die neu admittirte, in die französische Schweiz ziehende Jugend.* Kaum aus der Schule getreten, zieht es die bernischen jungen Leute ins Waadtland, in den Jura, nach Genf, dort eine Stelle zu suchen, in welcher sie sich die französische Sprache aneignen könnten. Dass dabei mancher Unfug mit unterläuft, liegt auf der Hand. Auf eine Zeitungsannonce, auf Empfehlung unzuverlässiger Leute hin ziehen die Knaben und Mädchen aus, fast ohne zu wissen wohin, ohne Garantie gegen ungeeignete Plätze, gegen Ausbeutung, gegen sittliche Gefahren. Hier ihnen zur Seite zu stehen, eine Stelle zur Information und Überwachung zu schaffen, erkannte der Ausschuss als eine Pflicht, welcher zu genügen er während 4 Jahren eifrig bemüht war. Es wurde ein Subkomite für die Welschlandgänger bestellt, eine leitende Persönlichkeit zur daherigen Arbeit gewonnen und viel Zeit und Mühe auf diesen Gegenstand verwendet, doch ohne entsprechenden Erfolg. Als im Jahre 1889 der damalige Präsident der Subkommission ins Ausland zog und seine Stelle niederlegte, schlief diese Tätigkeit ein. Sie ist seither, wenigstens für die Mädchen, von den amies des jeunes filles in befriedigender Weise wieder aufgenommen worden und auch im Berner Seeland hat sich im letzten Jahre aus Pfarrerkreisen ein daheriges Komite gebildet, welches den wegziehenden Konfirmaten seine Aufmerksamkeit schenkt, für die Knaben ist aber noch keine durchgreifende Organisation und Überwachung getroffen worden; es harrt da eine Aufgabe, welche zu geeigneter Zeit wieder an die Hand zu nehmen der Ausschuss die Pflicht hat.

Von grösserem Erfolge gekrönt waren die Bemühungen um Ausbreitung der sogen. *„Gotthelfstiftung zur Erziehung verwahrloster Kinder“* auf den ganzen Kanton. Es hatte diese Idee eines freiwilligen Armenerziehungsvereines bloss erst im Amte Interlaken auf die Anregung des Herrn Pfr. Küchler, damals in Unterseen, hin Boden gefasst. Da bestellte der Ausschuss im Jahre 1886 ein Kantonalkomite der bernischen Gotthelfstiftung unter der Leitung des Berichterstatters, welchem es gelungen ist, bis

jetzt 10 weitere Sektionen ins Leben zu rufen, so dass nunmehr jährlich nahezu 170 Kinder von der Gotthelfstiftung verpflegt und erzogen werden. Die Erziehung beruht auf dem Familienprinzip, die nötigen Mittel fliessen aus freiwilligen Gaben, während der Staat aus dem sogen. Alkoholzehntel einen jährlichen Beitrag spendet.

Der Wunsch, auch zwischen den jährlich nur einmal stattfindenden Hauptversammlungen den kirchlichen Behörden und einem weitern Publikum über die Tätigkeit des Ausschusses zu berichten, führte zu der Diskussion über Herausgabe eines eigenen *Organs.* Nach langen Beratungen wurde im Jahre 1887 beschlossen, den Versuch zu wagen und ein Monatsblatt mit sehr billiger Abonnementsgebühr herauszugeben, welches den Titel *„Der barmherzige Samariter"* führen sollte. Die Redaktion übernahm Herr Pfr. Kasser in Köniz, das Blättchen fand freundliche Aufnahme und ziemliche Verbreitung, so dass es neben einem Sprachorgan des Ausschusses, als welches es sehr viel zur Popularisirung seiner Ideen beigetragen hat, auch zu einer bescheidenen Einnahmsquelle desselben wurde, welche es ihm erlaubte, nicht nur anregend sich zu betätigen, sondern nötigenfalls auch helfend einzugreifen. Als der „Säemann", wie wir später sehen werden, in den Besitz des Ausschusses überging, wurde der „barmherzige Samariter" zu dessen Beiblatt degradirt, welches alle Vierteljahre dem erstern beigelegt wird.

Eine Anregung des Herrn Pfr. Marthaler, damals in Biel, der Bekämpfung des Alkoholismus und speziell der *Gründung eines Trinkerasyls für den Kanton Bern* näher zu treten, fiel auf fruchtbaren Boden. In den Jahren 1887—1891 wurde diese Frage nach allen Seiten studirt. Herr Pfr. Marthaler gab im Namen und Auftrage des Ausschusses eine Broschüre heraus, in welcher die Notwendigkeit eines solchen Asyls nachgewiesen wurde, worauf der Ausschuss eine grössere öffentliche Versammlung von Interessenten einberief, um Hand anzulegen. Das Resultat der letztern war die Niedersetzung eines Initiativkomites für Errichtung einer Trinkerheilanstalt. Dieselbe ist auf der sogen. „Nüchtern" bei Kirchlindach ins Leben getreten und arbeitet seit einer Reihe von Jahren im Segen und mit erfreulichem Erfolge. In ihrer Direktion ist der Ausschuss durch ein Mitglied vertreten.

Veranlasst durch den Besuch des Kongresses für innere Mission in Kassel 1888 und geleitet von dem Wunsche, namentlich die jüngere Geistlichkeit mit den Werken innerer Mission vertraut zu machen, schlug im Anfang des Jahres 1890 Herr

Pfarrer Langhans vor, einen *Instruktionskurs für innere Mission* in Bern abzuhalten. Obwohl die Sache in der Schweiz neu war, stimmte der Ausschuss bei und veranstaltete auf den Herbst gleichen Jahres einen zweiwöchentlichen Kursus, der allen schweizerischen Geistlichen zugänglich sein sollte. Ein Spezialkomite ward mit den nötigen Arbeiten betraut. Der Kurs, von zirka 35 Pfarrern besucht, gelang vorzüglich; die Vorträge, zu welchen auch auswärtige Referenten beigezogen waren, verbreiteten sich über verschiedene Gebiete innerer Mission, trefflich illustrirt durch den Besuch zahlreicher Anstalten und belebt durch freie Diskussionsabende. Die gehaltenen Vorträge wurden später von den Kursleitern gesammelt herausgegeben.

Das Jubiläumsjahr 1891 gab Herrn Pfr. Langhans den Gedanken der Gründung einer kantonalen *Anstalt für arme Rekonvalescenten* ein. Es musste aber derselbe zurücktreten vor dem gleichzeitig auftauchenden Plane eines *Sanatoriums für arme Tuberkulöse.* Ohne das erstere ganz aus dem Auge zu verlieren, begrüsste der Ausschuss das letztere Projekt mit freudiger Sympathie, erklärte sich der medizinisch-chirurgischen und der ökonomisch-gemeinnützigen Gesellschaft des Kantons Bern gegenüber gerne zur Mitarbeit bereit und suchte an seinem Teile die Verwirklichung dieser Idee zu fördern. Das Asyl ward 1894 in Heiligenschwendi bei Thun eröffnet, in seiner Direktion sitzt ein Delegirter des Ausschusses. — Wenn schon ein kantonales Rekonvalescentenasyl durch das gedachte Sanatorium in den Hintergrund gestellt wurde, so gelang es in den folgenden Jahren doch, dem Gedanken im engern Kreise zum Durchbruch zu verhelfen. Herr Pfr. Langhans gründete den sogen. *„Inselhülfsverein“,* der speziell aus unserm Kantonsspitale austretende arme Rekonvalescenten unterstützt, und ein anderes Mitglied des Ausschusses bewog den Hülfsverein der Stadt Bern zur Einrichtung einer *Erholungsstätte für Schwache und Genesende* dieser Stadt im Neuhaus bei Münsingen.

Dies lenkte die Aufmerksamkeit des Ausschusses für kirchliche Liebestätigkeit auf das Gebiet der *Armenkrankenpflege in den Gemeinden,* ihre Anforderungen und Bedürfnisse. Die Idee der altkirchlichen Diakonie in der Einzelgemeinde wieder wachzurufen, ist das Bestreben, welches er seit 1891 bis zur Stunde mit immer tieferem Eingehen, immer freudigerer Intensität verfolgte und in nächster Zukunft zu verwirklichen hofft. Vorerst galt es, statistisches Material über bereits bestehende Bestrebungen und Erfolge auf diesem Gebiete zu sammeln, es zu sichten und zu verarbeiten. In einer Broschüre unter dem Titel *„Die kirch-*

liche Diakonie, eine Denkschrift“ wurde 1894 von den HH. Pfr. Langhans und Ris den Kirchenbehörden und dem kirchlichen Publikum der Gegenstand nahe gelegt. Ein erster historischer Teil schildert die Diakonie der alten Kirche, die Ansichten der Reformatoren und die Forderungen der Gegenwart. Ein zweiter Teil gibt einen erschöpfenden Überblick über die gegenwärtig im Kanton Bern betriebenen Werke kirchlicher Liebestätigkeit an Hand eines den Pfarrämtern zur Beantwortung zugesandten Fragenschemas, worauf der letzte Teil die Organisation der Diakonie oder kirchlichen Liebestätigkeit in der Einzelgemeinde, ihre Träger und ihre Aufgaben schildert und in eindringlichen Worten zur Anhandnahme des notwendigen Werkes auffordert, welches, wie wohl kein zweites, geeignet sei, der Kirche ein fruchtbares Feld der Tätigkeit zu eröffnen und ihre Bedeutung auch für die Gegenwart zu beweisen. Die Broschüre wurde in starker Auflage gedruckt (Bern, Stämpfli & Cie.) und an alle Kirchgemeindebehörden versandt. Leider ist ihr Erfolg kein grosser gewesen, sie fand nicht die Beachtung, welche sie verdient; doch liegt in ihr eine Saat auf Hoffnung, berufen, einst noch schöne Früchte zu zeitigen.

Seither hat der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit diese Frage nicht mehr aus dem Auge gelassen. Es galt, sie irgendwo praktisch anzufassen, um einen ersten Erfolg zu erzielen. Als solchen Angriffspunkt erkannte man die Krankenpflege an Armen, welche manchenorts noch sehr im Argen liegt. Dafür müssen *Krankenpflegerinnen* herangebildet werden, so dass in jeder Gemeinde eine Persönlichkeit angestellt werden kann, fähig und willig, den Kranken, vor allem den armen Kranken unentgeltliche Pflege und Wartung zuteil werden zu lassen. Verschiedene Besprechungen mit unsern alten Freunden, der medizinisch-chirurgischen und der ökonomisch-gemeinnützigen Gesellschaft führten zu keinem Resultat, ebenso blieb eine Konferenz mit Vertretern des Roten Kreuzes ohne Erfolg, so dass sich der Ausschuss genötigt sah, allein vorzugehen. Bei seinen Bestrebungen kann es sich um kein Konkurrenzunternehmen gegen die Anstalten des schweizerischen gemeinnützigen Frauenvereins und des Roten Kreuzes handeln; was er heranbilden will, sind nicht Berufsleute. Es genügt ihm, Persönlichkeiten, die sonstwie in der Gemeinde eine Stellung haben, in sechsmonatlichen Kursen das Nötigste der Krankenpflege beizubringen, damit möglichst Viele von diesen Kursen profitiren und in ihren Wohnorten erforderlichenfalls Hülfe und Trost bringen können. Gegenwärtig ist diese Organisation nahezu vollendet, die ersten Bildungskurse werden im Jahre 1900 durchgeführt werden. Hand in Hand mit

diesen gehen an den verschiedensten Orten Kurse für häusliche Krankenpflege, in welchen Frauen und Jungfrauen die nötigen Anweisungen empfangen, um ihre Kranken im Hause rationell warten und die Anordnungen des Arztes zweckdienlich ausführen zu können. Als materielles und moralisches Substrat dieser Bestrebungen sollen die Kirchenbehörden oder auch freiwillige Diakonievereine dienen.

Wir haben diesen Gegenstund ausführlicher besprochen, weil er gegenwärtig für den bernischen Ausschuss im Centrum seines Interesses steht. Um so kürzer können wir uns über den Rest seiner Tätigkeit fassen.

Das Bedürfnis, sich über die anderswo betriebenen Liebeswerke zu orientiren und in der Fachliteratur Anregung und Aufschluss zu finden, führte 1892 zur Gründung einer *Bibliothek für innere Mission,* welche nun schon stattlich herangewachsen und seit einem Jahre mit der Bibliothek des christlich-socialen Vereins der Stadt Bern verschmolzen ist. Neben den Werken über kirchliche Liebestätigkeit werden vor allem Jahresberichte gemeinnütziger und wohltätiger Anstalten, Stiftungen und Vereine aller Art gesammelt; für solche möchte unsere Bibliothek eine Centralstelle werden. Ihre Benutzung ist für Jedermann unentgeltlich.

Aber auch den andern Zweigen der Litteratur widmet der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit seine Aufmerksamkeit. Nachdem auf Antrag des Herrn Oberst Roth in Wangen a./A. die Kantonssynode die Verbreitung von gutem Lesestoff zu unterstützen beschlossen und hiefür einen jährlichen Beitrag ausgesetzt hatte, fasste der Ausschuss die Bedienung der politischen Tagespresse, namentlich der Lokalblätter, in religiöser und kirchlicher Beziehung ins Auge und setzte 1895 ein *Komite für kirchliche Korrespondenz* zu diesem Behufe nieder. Die Glieder derselben, aus allen kirchlichen Richtungen genommen, teilen die Zeitungen unter sich und liefern denselben Leitartikel auf die kirchlichen und bürgerlichen Festtage, Besprechungen kirchlicher Fragen und Ereignisse, Nekrologe u. s. w., welche von den betreffenden Redaktionen gerne angenommen werden. Im Jahre 1898 sind der bernischen Presse mehr als 150 Artikel geliefert worden.

Ein eigenes populär-erbauliches Organ schuf sich der bernische Ausschuss im Jahre 1897 durch Übernahme des *„Säemann“,* einer Monatsschrift, welche seit Jahren vom Pastoralverein Burgdorf herausgegeben worden war und sich schon eines grossen Leserkreises erfreute. Der Ausschuss erwarb dieses Blatt käuflich, bestellte eine Redaktion, in welcher wieder alle kirchlichen

Richtungen vertreten sind und suchte den Leserkreis noch weiter auszudehnen. Das bisherige Organ, „Der barmherzige Samariter", wurde dem neuen Blatte, wie schon erwähnt, als Vierteljahrsbeilage zugegeben. Gegenwärtig zählt der „Säemann" mehr als 20,000 Abonnenten.

Ebenso wurde 1895 der *„Berner Volksschriftenverlag"* übernommen. Derselbe, vor langen Jahren von einer Anzahl bernischer Geistlicher gegründet und geführt, hatte zum Zwecke, kleine Volksschriften, und zwar Originalarbeiten aller Art, doch mit religiöser Tendenz, zu möglichst billigem Preise herauszugeben und zu verbreiten. Es erschienen gegen 40 Bändchen, welche meist guten Absatz fanden und zum Teil wiederholt aufgelegt wurden. Um das Werk auf breitere Basis zu stellen und neue Hülfsquellen zu eröffnen, suchte und fand das betreffende Komite Anschluss bei dem Ausschusse für kirchliche Liebestätigkeit, welcher seinen Bestrebungen vollste Sympathie entgegenbrachte. Doch zeigte es sich bald, dass das Unternehmen gegen die Konkurrenz des neugegründeten Vereins für Verbreitung guter Schriften nicht mehr zu halten sei. Es wurde liquidirt und von dessen gesamter Tätigkeit nur 2 Werke aufrecht erhalten, die sogen. „Saatkörner", eine Flugschriftenserie, welche jährlich in 6 Nummern zum Preise von 1 Rpn. per Exemplar erscheinen und das „kirchliche Jahrbuch für die reformirte Schweiz", ein Sorgenkind, dessen reicher und dauernd wertvoller Inhalt eine grössere Beachtung verdienen würde.

Noch ist zu erwähnen, dass der Ausschuss im Jahre 1894 einen *2. Instruktionskurs für innere Mission* abgehalten hat. Zwar war sein Programm kürzer, als dasjenige des 4 Jahre früher gehaltenen und wurde in *einer* Woche abgewickelt. Nichts desto weniger hat auch er reichen Segen gestiftet und ist seinen zahlreichen Besuchern in dankbarer Erinnerung geblieben.

Fügen wir endlich bei, dass im Jahre 1896 sich der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit nach einem trefflichen Referate des Herrn Gefängnisinspektor Schaffroth in einem Kreisschreiben an sämtliche Kirchgemeinderäte wandte, um ihnen die *Schutzaufsicht über entlassene Sträflinge* warm ans Herz zu legen und ihnen zu empfehlen, solchen Entlasslingen zum Wiedereintritt ins bürgerliche Leben behülflich zu sein, so haben wir die wichtigsten Punkte seiner Tätigkeit namhaft gemacht.

Einzelne dieser Werke sind, wie schon bemerkt, noch nicht zum Abschlusse gekommen, die meisten aber gedeihen im Segen. Bei allen hat sich der Ausschuss stets nur die eigene Initiative vorbehalten. Die von ihm gegründeten Anstalten etc. stellen sich

durchaus selbstständig; doch ist der Ausschuss in ihrer Leitung jeweilen durch ein Mitglied vertreten. Das Verhältnis bleibt stetsfort ein inniges, und sollte irgendwo Mangel und Bedürfnis eintreten, so hat der Ausschuss schon mehr wie einmal durch die Tat bewiesen, dass er für seine Kinder stets Hülfe und eine offene Hand bereit hält.

Die Mitglieder des Ausschusses haben in den 16 Jahren seines Bestehens selbstverständlich öfters gewechselt Von dem ersten Kollegium ist einzig Herr Prof. Blösch übrig geblieben. Die Amtsdauer der Kommittirten beträgt vier Jahre, ihre Zahl ist im Laufe der Jahre bedeutend erhöht worden, und bei ihrer Wahl gilt der Grundsatz der Berücksichtigung aller kirchlichen Parteien. Der bernische Ausschuss für kirchliche Liebestätigkeit ist ein beredter Zeuge für die Möglichkeit des Zusammenwirkens aller Richtungen auf dem Felde praktischer Religion, und das Verhältnis der einzelnen Mitglieder zu einander war stets dasjenige wahrer und herzlicher Freundschaft.

In den ersten Jahren seiner Tätigkeit gebot der Ausschuss sozusagen über gar keine finanziellen Mittel, da die Synode eine klingende Unterstützung abgelehnt hatte. Einzelne Gaben freundlicher Gönner gaben Anlass zur Gründung einer Kasse und Wahl eines Kassiers. Erst das Erscheinen des „Barmherzigen Samariters“ brachte eine regelmässige, wenn auch äusserst bescheidene Einnahme. Als aber der „Säemann“ in den Besitz des Ausschusses überging, änderte sich die Sachlage. Trotz des geringen Abonnementsbetrages von 50 Rp. per Jahr bringt dieses Blatt einen so schönen Reingewinn, dass dem Ausschusse nunmehr genügende Mittel zur Ereichung seiner Zwecke zur Verfügung stehen. Nicht vergessen wollen wir, dass auch die bernische Synode seit 1895 zur Förderung christlicher Literatur dem Ausschusse einen Jahresbeitrag von 300 Fr. verabfolgte, welchen auf 500 Fr. zu erhöhen die diesjährige Synodalversammlung beschlossen hat. Dieser letztere Betrag bildet das Jahreshonorar des fünfgliedrigen Komites für kirchliche Korrespondenz, während zur Unterhaltung und Vermehrung der Bibliothek jährlich zirka 100 Fr. ausgegeben werden.

So kann der bernische Ausschuss mit innigem Dank für Gottes Güte auf eine lange Reihe reichgesegneter Jahre zurückblicken. Möge ihm derselbe Segen auch in Zukunft zuteil werden! Mögen ihm in den andern Kantonen Brüder erstehen, die mit ihm die Fahne kirchlicher Liebestätigkeit stets hochhalten und mit Treue und Hingebung auf diesem schönen Arbeitsfelde wirken zum Wohle der gesamten Kirche der Schweiz und unseres ganzen Vaterlandes!

Bücherschau.

Trechsel. E. Friedr. Heinrich Albert Immer, ein Lebensbild. Bern 1899. K. J. Wyss.

Die Theologische Zeitschrift hat schon 1884, unmittelbar nach Immer's Hinscheiden, ein kurzes Wort der Erinnerung an den hervorragenden Gottesgelehrten gebracht. Seither sind mehr als 15 Jahre verstrichen und manche von denen, die ihn damals als Freunde oder Schüler verehrten, sind ihm unterdessen nachgefolgt. Aber noch ist es nicht zu spät, wenn heute von einer ihm besonders nahestehenden Seite ein vollständiges und eingehendes Lebensbild erscheint. Immer hat zwar — wie man oft gesagt hat — nicht „Schule gemacht"; aber er hat — und auch das ist allgemein anerkannt — zunächst auf die Geistlichkeit seines Heimatkantons, aber auch auf weitere Kreise einen tiefgehenden und entscheidenden Einfluss geübt, dessen Nachwirkungen weiter reichen, als sein Leben und selbst als sein Name. Wenn zur Zeit eine freiere Auffassung theologischer und kirchlicher Fragen sogar in dem stark am Hergebrachten hängenden Bern sich eine nicht bloss tatsächliche, sondern wichtige moralische Berechtigung errungen hat, so ist das im wesentlichen Immers Verdienst, insofern als gerade seine Persönlichkeit dazu angetan gewesen ist, die natürlichen Vorurteile gegeu die moderne Theologie zu überwinden und die Möglichkeit einer Vereinigung von Freisinn und Frömmigkeit auch denen zu demonstriren, welche von ganz andern Voraussetzungen ausgegangen sind und später auch ganz andere Bahnen eingeschlagen haben.

Den Lebensgang dieses Mannes darzustellen, war aber um so mehr berechtigt, da seiner Entwicklung überdies eine gewisse typische Bedeutung zukömmt. Immer empfing weder seinen Glauben von einer kirchlichen Tradition, noch seine Theologie von den Schlagwörtern einer bestimmten Schule; er hat sich beides durchaus selbst errungen, Die künftigen Kirchendiener pflegen in der Regel innerlich unreif ihr theologisches Studium zu beginnen, um dann — vielleicht — nachher persönliche religiöse Erfahrungen zu machen. Bei Immer ging es umgekehrt. Nach zehnjährigem Leben im Handwerkerberuf, nach inneren Gewissenskämpfen, die bis an ungesunde Selbstquälerei grenzten, hat er erst die wissenschaftliche Arbeit unternommen und dadurch eine Vertiefung in die religiösen Probleme, aber auch eine Unabhängigkeit von aller Scholastik, eine Wärme und Innigkeit der religiösen Empfindung, aber auch volle Freiheit von allen konfessionellen Formen erlangt. wie sie nicht so häufig möglich sind.

Das war es, was Immer zum „Vermittlungstheologen" gemacht hat und was ihm gestattete, auf Leute sehr verschiedener Denkungsart Einfluss zu üben; aber gerade das musste ihn auch vielfältigen Missverständnissen aussetzen in einer Zeit, in welcher „Glauben" und „Wissen" als unvereinbare Gegensätze bestanden und es nur noch ungebildete Christen und ungläubige Gebildete schien geben zu können. Anfechtungen von Rechts und Links sind deshalb Immer nicht erspart worden.

Wie er zu diesen Stellungen geführt worden ist, wie er, 46 Jahre alt, aus seinem Landpfarrhause an die Universität berufen, seine Lebensaufgabe durchgeführt hat, das in dem angezeigten Buche von Trechsel zu lesen, bietet eben so viel Genuss als Belehrung. Die

Biographie ist in 7 Kapitel eingeteilt und enthält zugleich eine eingehende Darlegung der beiden Hauptwerke Immer's, der „Hermeneutik" und der „Theologie des Neuen Testaments". Eine wertvolle Zugabe bilden die (10) mitgeteilten Predigten und (4) Vorträge. Sie haben ihre Bedeutung für sich in ihrem Inhalte, bieten aber zugleich auch den unentbehrlichen Schlüssel zum richtigen Verständnis eines Theologen, der so ganz seine eigenen Wege ging. In dieser Hinsicht scheint uns ganz besonders die schon 1845 in Burgdorf gehaltene Predigt über die Bedeutung des Paulus beachtenswert und charakteristisch zu sein. Von dem tiefen Ernst Immer's zeugt der auch sonst höchst interessante Vortrag über „das Gewissen, seine Gesundheit und Krankheit" (1866).

Das ganze, trefflich ausgestattete und mit einem Bildnis Immers geschmückt Werk, für welches wir dem Verfasser aufrichtigst danken, wird denkenden Theologen, auch solchen, die Immer nicht persönlich kannten, gewiss lieb werden und — der Absicht gemäss, mit welcher dieser einst seine Professur angetreten hat — Vielen helfen, *„mit gutem Gewissen zu denken und zu predigen."*

Melanchthon-Literatur. *Philipp Melanchthon und sein Anteil an der deutschen Reformation.* Festschrift z. 400jährigen Geburtstag von *Willibald Beyschlag.* Freiburg i. B. Waetzel. Aus kirchenpolitisch hoch angesehener Feder vernehmen wir in sehr angenehm lesbarer, die Resultate der M.-Forschung ausgiebig verwertender Form, „wie hohen Anspruch Luthers Gehülfe darauf hat, auch neben diesem von dem lebenden Geschlecht gekannt und gehört zu werden." Es hat Salz in dieser populärwissenschaftlichen Darstellung. kl. 8° 82 S. Fr. 1. 35.

Aus der Schule Melanchthons. Theolog. Disputationen und Promotionen zu Wittenberg. 1546—1560. Von *D. Haussleiter.* Julius Abel, Greifswald. Festschrift der dortigen Universität. Ein Ausschnitt aus M.'s Lehrtätigkeit, welcher in dogmengeschichtlichen Untersuchungen ein Charakteristikum für das theologische Leben in Wittenberg unmittelbar nach Luthers Tod bietet, auf Grund völlig neuen Materials. gr. 8°. VIII und 163 S. mit Personenregister. Fr. 3. 70.

Melanchthon als Schulmann. Rede vor Gymnasiasten gehalten von Prof. *W. Bornemann.* Kretschmann, Magdeburg. Eine unterhaltende und vielseitige Darlegung des Organisators, Methodikers und Pädagogen. 8° 26 S.

Was gibt den heutigen *Universitäten Recht und Pflicht zu einer Melanchthon-Feier?* Akad. Festrede von Prof. *F. Nippold.* Schmid & Franke, Bern. Separat-Abdruck aus der Revue internationale de Théologie. Mit trefflicher Orientirung über die Melanchthon-Literatur im Vorwort. Eröffnet den Blick auf Melanchthon's über die konfessionellen Grenzen hinausragende universelle Bedeutung und vergleicht sie mit Hases und Döllingers Stellung. gr. 8° 26 S. 80 Rp. A. W.

Calvins Beziehungen zu Deutschland. Rede von H. Krummacher. J. Krause. Halle. 2. Aufl. Hält, was der Titel verspricht, und kann auch dem tiefer Grabenden als vielseitige Einführung in diese sehr interessanten Fragen dienen. Melanchthon, Luther, die Unionsbestrestrebungen etc. erfahren gut orientirende Behandlung. 8°. 40 S. A. W.

Die Bekehrung Johannes Calvins. Lic. A. Lang. A. Deichert, Leipzig. Die erste einer Reihe von Einzeluntersuchungen über die Theologie Calvins, in welchen dieselbe aus persönlichen und besonders auch aus der religiösen und

dogmatischen Entwicklung des Protestantismus, also aus zeitgeschichtlichen Gründen gewonnen werden soll. Vorsichtig, mit umfassender und peinlicher Benützung der Quellen, speziell der archivalischen, wie der alten und neuen Bearbeitungen, ruhig, aber scharf kritisirend. Die Untersuchung der Institutio nach Quellen und Charakter wird folgen und mit der „Bekehrung“ den 2. Band der Studien zur „Geschichte der Theologie und Kirche“ von Bonwetsch und Seeberg bilden. 8°. 57 S. Mk. 1. 35.

A. W.

Bilder aus der evang.-prot. Landeskirche des Grossh. Baden. I. Das Zeitalter Karl Friedrichs als Vorbereitung der Union. Von D. E. Zittel. J. Hörning, Heidelberg. Wohl ist dem Titel noch beigefügt: Ein Büchlein für das evangelische Volk und sollen diese knappen Bilder für jeden aufmerksamen Leser auch ohne höhere Schulbildung verständlich sein. Aber sie halten sich nichtsdestoweniger von allem traktatmässigen Jargon fern, und stehen durchaus auf der Höhe solider historischer Arbeiten, wenn auch der gelehrte Apparat und Stil völlig unterdrückt ist. Solche Bilder täten auch unserer landeskirchlichen Bevölkerung und ihrer Interesse- und Kenntnislosigkeit in kirchlichen Dingen gut. Finslers Zwingli lässt sich — mutatis mutandis — mit diesen Bildern vergleichen, an Gemeinverständlichkeit sogar darüber stellen. — 8°, 50 S. Preis jeden Heftes 20—40 Pf. A. W.

Niklaus Manuel, ein Schauspiel von Hans Brugger. Schmid, Franke & Co. Bern. Was ein gelehrtes Buch nur schwer und nur bei denen vermag, welche aus kühler Wissenschaft lebenswarme Gestalten herauszulesen verstehen, das bewirken diese „dramatischen Bilder“: sie malen uns in einer Unmasse kleiner und grosser Züge, von denen eine grosse Zahl völlig authentisch sind, den Helden, Berchtold Haller, Anshelm eine Reihe bekannter Mitglieder des Patriziates, Vertreter der Geistesströmungen in der Stadt etc. vor Augen. Dabei kommen auch der Jetzerhandel, die französischen Pressionen, die „Freihärter“ u. a. zur Geltung. Das Ganze will nicht Wissen, sondern Leben bieten und zwar in möglichst getreuer zeitgeschichtlicher Reproduktion. Der Aufbau bringt rasches Fortschreiten der Handlung, die Liebesgeschichte nimmt nicht zu breiten Raum ein; an der psychologischen Motivirung und der streng dramaturgischen Konstruktion liesse sich wohl manches aussetzen. Doch ist das Büchlein nicht bloss ein Lesedrama, sondern dürfte ganz wohl und mit Erfolg aufführbar sein. kl. 8° 136 S. Fr. 2. 50. A. W.

A. Pochhammer, Einführung in die Musik. Frankfurt a./M. Verlag von H. Bechhold. (Ohne Jahreszahl.) 12° cart. Preis 1 Mk.

Dieses 189 Seiten umfassende Büchlein will ein gebildetes Publikum zum bessern Verständnis musikalischer Kunstwerke befähigen, indem es in knapper und doch klarer Form bekannt macht mit dem Hauptsächlichsten aus der Musikgeschichte, der allgemeinen Musik- u. Formenlehre, der Instrumentationskunde etc., wobei auch ein Musiklexikon nicht fehlt. Zahlreiche Notenbeispiele und Abbildungen von Blasinstrumenten erleichtern das Verständnis. Das Büchlein bietet in engem Rahmen wirklich sehr viel und dürfte namentlich musikalischen Laien zur raschen Orientirung und ersten Einführung in die Geheimnisse der Tonkunst gute Dienste leisten. So wird diese kleine Musik-Encyklopädie auch manchen musikfreundlichen Pfarrern nicht unwillkommen sein. Bei der Reichhaltigkeit des Inhalts hätte auch ein Hinweis auf die hervorragendsten Erscheinungen der Musikliteratur Aufnahme finden dürfen. U.